二十世纪的中国



A GLIMPSE AT CHINA'S
THINKING AND LEARNING
OF 20TH CENTURY

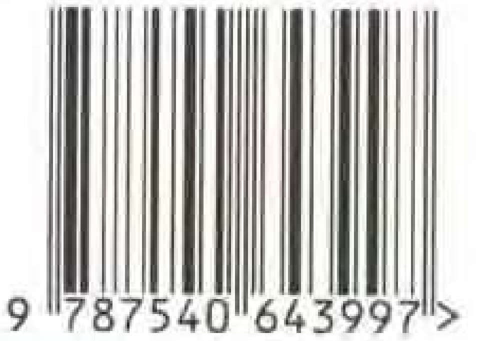
罗志田＼著

广东教育出版社

A GLIMPSE AT CHINA'S
THINKING AND LEARNING
OF 20TH CENTURY

责任编辑＼姚沙沙
责任技编＼肖作勤
封面设计＼陈国梁

ISBN 7-5406-4399-4



定价：23.00元

二十世纪的中国思想与学术掠影

罗志田＼著

广东教育出版社

A GLIMPSE AT CHINA'S THINKING AND LEARNING OF 20TH CENTURY

二十世纪的中国思想与学术掠影

罗志田＼著

广东教育出版社

图书在版编目（CIP）数据

二十世纪的中国思想与学术掠影/罗志田著. —广州：广东教育出版社，2001. 4

ISBN 7－5406－4399－4

Ⅰ. 二… Ⅱ. 罗… Ⅲ. 思想史－研究－中国－现代
Ⅳ. B261

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2000）第 43509 号

广东教育出版社出版发行

（广州市环市东路水荫路 11 号）

邮政编码：510075

广东新华发行集团股份有限公司经销

南海市彩印制本厂印刷

（南海市盐步东南）

850×1168 毫米 32 开本 13.125 印张 328 000 字

2001 年 4 月第 1 版 2001 年 4 月第 1 次印刷

印数 1－2000 册

ISBN 7－5406－4399－4/B·17

定价：23.00 元

如发现印装质量问题，请与承印厂联系调换

自　序

本书所收主要是我近三年文字中与20世纪中国思想与学术相关者（早几年的相关专论多已收入《民族主义与近代中国思想》和《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》二书，而文化与学术评论则已收入《东风与西风》之中）。个别文章曾为编辑所删削，或更改题目，此次已改回原状，俾文与题相符而文气稍顺。其余各文除改正错别字外，均依其发表时原状，非谓已完善，盖存之以志修业问学之轨迹也。全书分为两编，上编从广角撷取思想与学术的世纪片断，下编则注目于史学研究的发展趋向。

所谓广角片断，大致有些类似以广角镜头摄像，看得宽也拉得近，撷取的是20世纪思想与学术的一些具体的片断，希望能以小见大。其中既有关于思想的专论，探讨通常所谓"现代大叙事"须臾不可离的西潮冲击、科学观念、民族主义这类20世纪中国思想的"关键词"；同时也包括学术范畴中一些看似枝节却体现着20世纪学术与此前根本区别的[illegible]中

非这方面的专家，而且对这样的问题也很难说思考到勉强“成熟”的程度；更主要是我确实赞成史无定法，不知道有什么可以“放之四海而皆准”的抽象“方法”，学会了即可治史。近年之所以将一些读书心得陆续写出，主要是上课过程中从学生的问难中得到启发，当然也希望能借此就正于方家同好、教学相长。如果这些文字尚有所得，要感谢我的学生们不断的提问，但不知是否真能针对他们的需要，很希望得到年轻学人的批评。

学术的发展趋向不能空论，须落实在实际的研究论著之上，故下编也包括一组书评和刊评。有些书的内容其实涉及20世纪之前，不过都是20世纪史学的不同体现。其中《怀柔远人》一书本是美国学者所撰，实非“中国学术”。惟该书讨论的内容仍是中国的，其论证方式已引起了包括中国学者在内的国际争议，而其后现代主义的研究方法又为今日许多中国学者所关注，应该说与中国学术关联实甚紧密，甚至可以说已成为中国学术的一个侧面，所以仍包括在内。

部分由于本书一些文字的产生源于课堂问难，这一文集总的特点是偏于今日所谓“思辨”而较少专门的考证，虽然仍遵循我一贯的“拾遗补阙”取向，希望言他人所不言，然解读史事的新尝试多于发掘新材料。我通常的学术论文都较长，而本集所收则长文较少，虽也有长达五万字者，但也包括短至不足三千字者，多数文章在万字上下；这固然主要是因各刊物规矩所限，惟既遵其“规则”，便只能循“出新意于法度之中”的故技，结果相当数量的文章是尝试以通论的方法来撰写专论，不能不点到即止。这样的表述方式是否足以说明文章之所欲言，尚有待读者的指正；这样的文字汇集在一起是否不伦不类，也欢迎读者赐教。

我猜后现代主义者对任何突破作为“现代性”主要标志之一的“标准化”的尝试都会表示接受，但余人是否也能接受，

仅着意于学术的创获，最重要的恐怕还是如顾先生所说，学者首先要努力求学。

我确实不赞成将口吐真言式的"现实关怀"议论称为学术（学者要作"社会的良心"而关怀现实正不妨直言），却并不反对以学术影响社会。正如顾先生所说："街头无赖子穿了博士式的制服到博士会里照相，照相片上不能不说他是个博士；所希望的只要这个无赖晓得穿这身衣服的惭愧，肯黾勉加功，脚踏实地的修养起来，真有了博士的学问，就可追认他是个'真博士'了。"在博士制服还有人看得起的社会，学术当然也还不能说全无影响，而且一定会有因向往博士服装而预学问之流者；但世间事往往是"互动"的，另一种可能是正式取得穿博士制服资格的"真博士"反为街头无赖子所"融化"，结果是真假博士难辨，学术与社会的互动便走上恶性循环之途。

学术的社会反响便常常为时代需要所影响。太平天国之役后中国思想界的一大转变是以湖湘为中心的经世之学的兴起，同时兴起的今文经学，其所关注者也更多涉及时政，意在经世。在当时"天下多事"的大环境下，不止是曾居正统的清代"汉学"在衰落，任何其他学说，也只有在其能"经世"的层面才兴盛，其纯粹学理的一面，也都处在不同程度的衰落之中。同为今文经学家的廖平和康有为，一以学明道，一以学经世，其寂寞与显赫的鲜明对比，最能说明"适应时代"的学术更容易得到社会的接受。但若"适应时代"成为学者有意追求的目标，则正如顾颉刚所说，自谓最能适应时势者，其实只是受时势的驱遣罢了。

胡适即是一个最希望影响社会的学人，他也的确有意无意受社会的影响而说社会认知中那个"胡适"应该说的话（说详拙作《再造文明之梦》）。有意思的是胡适正是从此角度观察晚清社会对廖、康二人的不同接受，不过他以为这是因为"康的

思路明晰、文笔晓畅，故能动人；廖的文章多不能达意，他的著作就很少人能读了" 胡适因而提出，"文章虽是思想的附属工具，但工具不良，工作也必不能如意"。学术与时代这样高远的问题我通常是留给"思想家"们去关怀和讨论的，但在低得多的层次上偶一思及，则胡适的见解提示着孔子关于"言而不文，行之不远"和"辞达而已矣"的古训迄今仍具指导意义。苏轼曾就此申论说："求物之妙，如系风捕影。能使是物了然于心者，盖千万人而不一遇也；而况能使了然于口与手者乎！是之谓'辞达'"

这里关于"了然于心"和"了然于口与手"两个境界的区分是只有在实践中才能悟得的见道之解，一般随口论文者绝对见不及此。实际上达到第一层境界已非常难，有朋友以为"胸有成竹"后仍难避免"多闻阙疑"，诚是（考据家尤注意此）；然若真有"成竹在胸"，此仅细小处也。倘胸无"成竹"，而只是无数"细部"，著述必显散乱枝蔓，不能一以贯之。惟达到前一境界者未必就能达到后一境界，熊十力对此体会极深，晚年颇有想通了而写不出的大憾。真能达到第二境界，则写出具有"非小说"那样的"可读性"而又不失学术水准的作品也非不可能，恐怕在今日中国还没有几个人可以做得到。不过，把文字写得通畅些，让更多的非专家也愿意读，或至少让数量已不多的专家也看得舒服些，当不失为一个努力的方向。我自己在这方面几乎已是"著名"的失败者，仍愿书此以表明：非不为也，是不能也，不知读者诸君尚能谅否？

2000 年 4 月 8 日于四川大学桃林村

目　录

下编：史学研究的发展趋向

上编：
思想与学术的广角片断

朝经世文编》及《续编》一类书，赶紧买回补习。可以想见，那些举人以下未曾出省应试的读书人，大概就只有等到考试内容正式改变的通告发出后才能认识及此，他们也就更加无法与口岸地区的时代发展同步（参见刘氏的《退想斋日记》）。

且变化是自上而下逐步实行的：与京师的信息距离（而不一定是地理距离）越近，变得越快，反之亦然。1898年夏，刘氏就注意到当地府学的考试题已改考策论，题目的内容也与时政密切相关，而同日县学出的考试题却"仍是文、诗，并无策论题"。这意味着县一级按旧法训练出来的学生到了府一级就很难考过据新法所出的试题。1902年，清政府正式废八股而改试策论。次年刘氏到河南开封再次应会试，又发现在山西还不多见的新学书籍"汗牛充栋，凡应会试者，皆到书肆购买时务诸书，以备场中查对新法"。可见不仅山西的新学落后于北京，即使同为内地且邻近如山西、河南，新学的传播也很不一样。场中所考既然多为新学，两地读书人已不在同一条起跑线上了。

这样，清季最后十年的科举考试产生出来的近代中国最后一代社会学意义上的士，在思想上和心态上恐怕已与传统的士大不一样；反之，这一代士人与中国最早一代的知识分子，其社会存在虽有根本的不同，在思想和心态方面，却每有相近之处。正因为社会时段和思想时段发展不完全同步，一般人视为不两立的新与旧，不论在社会史意义上还是在思想史意义上，或者是在两者互动的意义上，都不是那么截然两分，勿宁说更多是你中有我、我中有你。

第一代知识分子胡适的少年情形体现出思想时段和社会时段的不同步现象在废科举之后依然存在。胡适曾回忆说：20世纪初年他在安徽绩溪家乡尚以为"中国的古文明已经自足，除船坚炮利外毋需向尚武而唯物的西方学习"，可知此时胡适的思想在接受西方一面尚不如张之洞，实更接近曾国藩，颇类"思

想在湘乡南皮之间”的陈寅恪。胡适的这一“美梦”是到上海读了梁启超的《新民说》等文章后才被打破，如果从近代思想时段和社会时段及区域发展不同步的角度去观察，“绩溪胡适”与“上海胡适”的思想差距大约有二三十年即整整一代人之多。考虑到绩溪所在的徽州素称商业发达之地，而胡家自己在上海就有店铺，信息的流通应无大妨碍，则我们对清季中国区域和城乡的差别，特别是思想、观念、心态的差别，恐怕还应作进一步的仔细探讨。

类似情形此后在别处也可见。清季比山西要新得多的河南开封到民初又与北京拉大了思想距离。冯友兰回忆说：他 1918 年从北大毕业回到开封，办了一个名为《心声》的月刊以宣传响应新文化运动。该杂志的宗旨“在输人外界思潮，发表良心上的主张，以期打破社会上、教育上之老套，惊醒其迷梦，指示以前途之大路，而促其进步”。以此看来，新文化运动之后的河南读书人的心态大约尚与清季之人相近。以开封与北京的接近，新学的传播仍相去如此之远。与刘大鹏日记一样，胡、冯的回忆同样印证了从清季到民初南北各地多方面的差异，特别从信息传播和信息掌握的角度提供了近代中国各地社会变化速度及思想和心态发展不同步这一现象的第一手依据。

可以看出，近代中国整个社会的变化甚快，但各地变化的速度又不一样。在相当长的一段时间里，全国实已形成两个不同的“世界”，以京师和通商口岸及其影响辐射区为一方，以广大的内地为另一方来划分从晚清到民初的两个“世界”，或有助于我们对近代中国的了解。借用刘大鹏的语汇，当时部分中国已“渐成洋世界”。这里的“中国”和渐成的“洋世界”，正是那时从价值观念到生存竞争方式都差异日显的两种“世界”的表征。当时要能够沿社会阶梯上升，已必须按其中之一的“洋世界”的方式进行竞争。我们后来的近代史研究，恐怕也无形

中传承了许多“洋世界”的关怀而忽略了刘氏等人所处的“世界”，下个世纪的中国近代史研究也许应更多注意思想和社会的时空不同步现象这一近代中国的显著特征。

（原刊《光明日报》1999年5月28日）

物质救国：走向“文明”的康有为

1919年五四学生运动稍后，正当梁启超因欧战的残酷而对人类运用“科学”的能力提出质疑之时，梁昔日的老师康有为将其写于1905年的《物质救国论》（此书承郭熹微教授提示，特此致谢！）正式刊印出版。第一次世界大战曾使许多过去的趋新派如严复等对西方的“物质文明”失望，梁启超便因此而更注重与之对应的东方“精神文明”。康有为那时所见却相反，他特别在1919年的“后序”中说：当年成书后即“欲布发此书，时吾门人梁启超以为自由、革命、立宪足以为国，深不然之；搁置久不印刻”。而“欧战大战之效”恰证明他“凡百进化，皆以物质”的观点不误，遂刊印此书以为医国之药方。

近代以“学战”为表征的中西文化竞争到1905年时胜负已分，西方文化优越观已大体在中国士人心目中确立，尊西趋新乃成为思想界的主流。其结果，反西方者也多采用西方的方式或以西来观念为思想资源。康有为那时强调从事西人所长的物质学，所针对的主要已不是中国的守旧观念，而是西来的自由、平等、立宪、革命等政治观念（用新文化人的术语就是以西方的“物质文明”反其“精神文明”），这是全书的一大宗旨（由

旧的同盟者（当然也可能因康已名声不佳而不欲利用）。

《物质救国论》是康有为自戊戌出亡后游历亚欧美八年后带总结性的反思，非常值得关注（并参看康当时所著的《列国游记》）。如果可以通过"关键词"来看康的主张，则他是以"物质"（物质学、新物质学）为手段以达"救国"之目的；强调近代已是重物质竞争的"新世"，时代既变，内在的"道德"遂让位于外观之"文明"，而且评判标准也已落实在战场之上，即"兵"的胜负成为"文明之标志"。既然"各国强弱视物质之盛衰为比例"，则"欧洲中国之强弱不在道德、哲学"，战败的中国便不能不从"文明"降为"野蛮"。这样，仓廪实而知礼节的管子学说（近于法家）便有了新的时代意义，贯穿全书的是一种物质富而后可文明的观念："以农立国"的"中国古教"虽"教化"可美，但"不开新物质则无由比欧美文物"；当时要救国、要"富强"，甚至要文明，都不能不致力于物质学。

在康有为眼中，当时世界分为"新世"与"旧世"两部分，而前者是主流。所以他虽然以"物质学"（略同于今日所说的"科技"而稍异）为判断标准区分两个世界："有此者为新世界，则日生强；无此者为旧世界，则日渐灭"；并注意到具体以"蒸汽电化之机"为表征的"机工之世界"和"劳手足"的"农世界"之两分，但他通常使用"新世"来概括整个世界，或者可说他认为"新世"的方向代表了整个"大地"发展的方向，与后来新文化人的观念其实相当接近。

他给"新世"下的定义是："方今竞争之世何世哉？吾敢谓为军兵炮舰工商之世也。此数者皆不外物质而已。故军兵炮舰者以之强国，在物质；工商者以之足民，亦在物质。"在这样的"新世"中，"军国民（康全书皆将"军国民"作为一个整体看待，很值得注意）百业之待用，无一不资于物质之学"。故"物质学尤精、机器改良尤妙者，其国之强、民之富、士之智，亦

因以进。军国之力与物质之学，相比较为升降之率焉，万国皆然"。一言以蔽之，"各国强弱视物质之盛衰为比例"。且是否了解强弱概念的转变对国家的兴亡有直接的关系，俄帝彼得"知强弱之故，不在人民之多寡、土地之大小，而在物质工艺之兴盛与否"，故能兴盛；印度朝野"不知国之强弱在物质学，而但欲革命自立"，结果是亡国。

中国古代专意农桑，因为"人道之始，惟需衣食，圣人因人道而为治"。然而所谓五口之家田百亩的农耕生活基础上那种衣食足而教化兴的"治化"之境，不过是"士人数千年所想望而未得之者，徒令千年八股家赞叹想慕如神山楼阁而已"。实际上，当时欧美山野僻氓的日常生活已是中国"公卿之所不及"，而其工作之余的休闲享受更有"古天子之奉"。中西之间"劳逸美苦恶乐之殊科悬绝"若此，皆因中国以农立国而物质学未开，故即使尧舜再生、伊周执政，也"不得不止于此"。但似此"民生之劳苦俭觳、国体之不壮美丽都，今欧美人必极笑之，或且以为朴陋近野蛮矣"。

本来康认为"中国数千年之文明，实冠大地，然偏重于道德哲学，而于物质最缺"。而且他游欧之后，也亲见乞丐穷困之人，其"贪诈淫盗杀掠之风，苦恼之情，饥寒污秽之状，压制等别之事，及宫室之古陋卑小，道路狭隘不洁，政治之机巧变诈，专制压抑隔绝，不完不备，一切人情风俗事势，乃皆与中国全同合化，而无有少异"。故"文明者，就外形而观之，非就内心而论之"。可以说，"鄙陋之区多道德，而文明之地道德反衰"。如美国"所谓富强者，则诚富强矣。若所谓道德教化乎，则吾未之知也。是其所谓文明者，人观其外之物质而文明之耳。若以道德风俗言之，则忠信已浇，德性已漓，何文明之云"？若"以欧美人与中国比较，风俗之美恶，吾未知其孰优也"；但"如以物质论文明，则［欧美］诚胜中国矣"。

关键在于，近代中国所处的正是以物质论文明的“新世”，而且还落实在军事竞争之上。“能自立而自保者，兵也；号称为文明，使人敬之重之者，兵也”故“日本胜俄，则欧人大敬之”，兵乎兵乎！“文明之标志也”。实际上，“欧人于百年来所以横绝大地者，虽其政律学论之有助，而实皆藉工艺兵炮以致之也”而工艺兵炮本物质学之体现，“势由力生，故欧美之能以小为大、以弱为强者，能以物质学日增其力也。力增则势增，故吾国之见弱于欧美、吾民之见贱辱于欧美，力之多寡为之也”。中国不如西方者，“但在物质而已”

如果“欲人性之善、家敦廉让”，中国传统教化“尚有以致之。若欲易滇黔山间之俭陋，为欧美之文明，则先圣无术以致之也”。盖东方“道德之文明，可以教化至”；而西方“文明在物质，非教化可至”。虽然可说“此非文明与不文明，实有物质学与无物质学之殊”，但近代中国之百事败坏，即使在民俗方面，也呈现出“文明之不进，民智之不开”。此“固由教之未尽，亦由道路未通，民富未充之故”。其根源仍因“物质不讲致然”反之，物质可致富，而民富也可致“文明”（如美国巨富多肯捐款兴学），“两者相生无已。全国之学既设，道路开，百机日新而并作，而军国民之日富以强，遂不求而自致矣。于是丽其宫室、美其服食、善其仪容。盖富既至矣，则以礼法相尚，言语坐立，自有规式。其不能者则笑之。自谓文明，而谓异此者为野蛮”。

重要的是，这样一种富强基础上的“文物之文明”已“非欧美之特俗”，而成为“万国之通俗”，则这一文明的评判标准自然也随之普世化。故中国“滇黔山谷之民，服食之陋，如鸟如豕，焉得而不为欧美人轻也。岂惟滇黔山谷之民，以欧美人视举中国人之俭陋，亦犹是也”而一切“新世界政俗之源本”，即为物质之学，不从此措手，“徒用中学之旧学，固不能与之

竞；即用欧美民权自由立宪公议之新说及一切法律章程，亦不能成彼之政俗也”。不知不觉间，“彼之政俗”已成康有为努力的目标了。

“方今竞新之世，有物质学者生，无物质学者死。”可惜同光以来中国数十年变法，一误于仅得空名之学校，再误于自由革命之说。新学堂所得“不过语言文字之微，堂室窗户台椅之式；欧美政俗之粗略，分毫未得其实用”。以当时“中国之散漫无纪”，正宜仿行德国整齐严肃之治，而欲以自由救之，适得其反。故康反复“校量中西之得失，以为救国至急之方”，惟在物质，且需落实在“工艺汽电炮舰与兵”之上。整个世界“已变为大列国之势”，在“霸义大出竞争最烈之时”，双方交战“苟械有不敌，胜负立决，无可为言”。若“舍工艺兵炮而空谈民主、革命、平等、自由”，当强敌要挟之时，“虽数十万士卒皆卢骚、福禄特尔、孟的斯鸠及一切全欧哲学之士，曾何以救败”？若对比柏拉图的“哲学王”和曾静以为皇帝合该儒生作的中西观念，曾有心作“教主”的康有为在物质救国的路上走得可谓远矣。

本来康以为“恶心之轻重大小，视其求争之风之轻重大小以为差”。富强之国，“其所挟避求争之势最甚，则其相迫而为贪伪盗杀机巧变诈压制苦恼之风亦最甚”。但在欧美“政俗”成为努力目标之后，康进而主张“在今日竞争之世，真欲保守，必先扩张”，故中国应大兴海军，“不止防内，且可以拓外”，海外殖民“实有国者之天职”。主张大同的康有为此时显然认为不到大同之时便可以先行非大同之道；但他视殖民扩张为“有国者之天职”，与“王者不治夷狄、不臣要荒”的传统观念大相径庭，其思想转变诚可谓根本的质变。

王先谦在研究日本近代史时发现，当初日本在西力冲击下“捐弃故技，师法泰西”的过程中，对于怎样学西方也曾有内部

的争论。但因甲午战胜中国得到战争赔款，于是"彼国之士气咸伸，而更新之机势大顺"。王注意到日本的内部问题已导致学西方之改革是否正确的疑问，后因战胜中国而获得肯定的解答。惟正因西式改革的正当性得自对外战争，就同时提高了对外征战的地位，从而隐伏了走向军国主义之路。这样一种重"力"的倾向当然会影响到甲午后大批涌入日本的中国留学生，康有为上述观念恐怕也与他戊戌变法后游历日本相关。一般研究者多谓近代中国文化抵御西潮至为"顽固"，所以维新变法远不如近邻日本。然而，若中国人在鸦片战争后即像康有为这样走向西方的"文明"，则东亚或早已无日本立足之地了。

（原刊《中国图书商报·书评周刊》2000年2月29日）

“东方主义”与“东方学”

民国初年曾访华并引起轰动的印度诗人泰戈尔当时说，他眼望旗帜上飘动之流苏，便悬想到中国人的浪漫特性，进而企慕中国人的浪漫生活。但曾经编辑《国故学讨论集》的中国人许啸天却以为，浪漫性其实“并不是什么好名词”，反是“可以叫人嘲骂、叫人鄙弃的劣等人种的贱性”！因为，“生在如今科学精神极发达的时候，一天不发明，便一天得不到进步；你若不进步，便只好坐待着别人拿物质的实力来亡你的国、灭你的种。到那时候，且问你浪漫不浪漫”？许氏此语恐怕代表了民初相当一部分中国人（甚至包括康有为）的观念：“浪漫”与“科学精神”固然有些对立的意谓，更重要的是，没有“物质的实力”，浪漫即由奢侈变为低劣的代称，带有挖苦的意思了。

不管泰戈尔悬想的中国人的特性和生活是否符合实际，他的原意当然是说好话；又不论他是真有此想，还是特意找出点什么来礼节性地奉承，其出于善意应无疑问。然而许啸天却读出了嘲骂和鄙弃的言外之意。这真有点仁者见仁、智者见智的意味。“反求诸己”固然是清季以还许多中国士人的共相，许氏的联想仍不免体现出一种自我“东方主义”的倾向，因而也提供了探讨“东方主义”之微妙复杂的例证。萨义德《东方主义》一书最重要的核心观念即剖析建立在东西二元对立基础上的人我之别（Other &/vs Self），但“东方”和“西方”对不同的具体

对象其实可以有许多层次的含义，这是萨义德所不曾讨论的中国情形给我们的启发。

泰戈尔在西方人眼中当然是个东方人，可是因为他曾获欧洲文学大奖，对民初的多数中国读书人来说，他其实是作为"西方象征"或"西方代表"而来到中国的（若是亡国代表断无"资格"挖苦中国人）；这很有点类似哥伦比亚大学的巴勒斯坦裔教授萨义德，他自己觉得在美国社会中仍是个"他人"（the other），如今却以西学正宗的"东方主义"观念风靡了中国士林（若从一般市井之见看，能作常春藤大学的讲座教授，绝对已融入美国社会主流，但萨义德所重却不止此，这是许多称引他的言论者所可注意的）。

本来"东方主义"是揭露和批判西方帝国主义者用他们的眼光加诸被侵略和被殖民地区之人民，但近代中国从梁启超起的许多趋新学者却正好相反，他们并不认为用西方人的眼光来看中国的历史文化是错的，反而认为用西方眼光或学习西人的方法来研究中国文化、中国历史、甚或多数（如果不是全部的话）中国问题都不仅是应该的，而且是他们自觉并反复强调其胜过昔人之处。近代中国当然也有将西方"他人化"的西方主义倾向存在（我们本有夷夏之辨这一本土思想武器），但中国士人主动投入西方"文化霸权"之下的自我"东方主义"倾向仍极为明显，且更居主流、持续得更长久。特别是新文化运动之后，许多学者都毫不犹豫地标举自己研究问题的"新眼光"，虽名之以带普世性的"科学"，却并不讳言是西来的。这个问题拟另文专论，下面仅稍作简述。

前些年许多号称继承五四精神的学人说要将传统"创造转化"，不知五四人正要将传统送进博物院，不许其在新时代里延续。顾颉刚晚年论其古史研究的意义说："我们现在的革命工作，对外要打倒帝国主义，对内要打倒封建主义，而我的《古

史辨》工作则是对于封建主义的彻底破坏。我要使古书仅为古书而不为现代的知识，要使古史仅为古史而不为现代的政治与伦理，要使古人仅为古人而不为现代思想的权威者。换句话说，我要把宗教性的封建经典——'经'整理好了，送进了封建博物院，剥除它的尊严，然后旧思想不能再在新时代里延续下去。"此文写在"文革"结束后不久，虽有点特意从"革命工作"的角度诠释古史辨的时代特征，但基本观念是符合他的一贯思想的。

强调"现代"与"古代"的根本不相容的确是五四人的学术观念，毛子水在1919年强调"我们是我们——是现在时候的人，古人是古人——是古代的人"。他明确提出学术研究的"正当"与"合法"问题说："要达到究竟的真理，须照着正当的轨道；但是中国过去的学者，就全体讲起来，还没有走入这个正当的轨道。"毛以为，现在"研究学术，应当研究合法的学术。因为研究学术的最正当的方法就是科学的方法，所以科学——广义的科学——就是合法的学术。因此，我们现在要研究学术，便应当从研究现代的科学入手"。而中国的国故则"不是研究学术的最正当的法门"，因其不是用科学的方法所得的结果，所以"不能算得合法的学术"。

正因为如此，毛子水不能同意"国故和'欧化'（欧洲现代的学术思想）为对等的名词"，甚至不承认其为"世界上学术界里争霸争王的两个东西"（这正凸显了对待"国故"的态度其实与清季人开始关注的中西"学战"相关）。盖从"学术思想"的角度看，"国故是过去已死的东西，欧化是正在生长的东西；国故是杂乱无章的零碎知识，欧化是有系统的学术。这两个东西万万没有对等的道理"。他进而提出"国新"即"现在我们中国人的学术思想"这一概念，并明确指出：如果"现在我们中国人的学术思想的程度同欧洲人的一样，这个'国新'就和欧化

一样。这个和欧化一样的‘国新’，无论是我们自己创造的，或从欧化里面吸收来的，都是正当的”。因为“学术思想并不是欧洲人专有的，所以‘国新’不妨和欧化雷同”。

最后一点颇有深意，毛子水虽然先存“欧化”才“正当”的观念，却又秉持“学术是天下古今的公器”这样一种超人超国的观念。“天下”是旧词，时人说得更顺口的是“世界”。这样，新文化人就通过引入一个新的范畴“世界”而赋予传统与现代的两分以新的含义，他们对“世界”的定位与今日是不甚相同的：世界代表“新”的未来，而中国则象征着“旧”的过去，在这想象中的“世界”里，不再有中西之分，大家都是可能平等或正走向平等的成员（其实内心自己不认为平等，故中国仍要全面向西方学习）。与此相应的是“世界观”一词的出现，那时“世界观”的意义并非关于世界的全局观念，实际上更多是时人所说的“人生观”的同义词或至少是近义词，这最足以表现“世界”并非地理意义或全人类意义的。

美国学者李文森注意到，梁启超已开始引进新旧之分来（部分地）取代中西对立，但梁本人基本上未从中国人的立场上移位，这就是李文森所说的历史与价值之间的诡论性冲突和紧张。这个说法曾引起不少海外华裔学者的不满。其实身为美国社会中的犹太人，李文森在这一点上的体会对理解近代中国人的心态极具启发性（巴勒斯坦人在美国社会中的地位与犹太人相去太远，所以萨义德的“他人”感要强烈得多）。在引入新概念取代中西之分这一点上，新文化人不过是继承梁启超的取向，但与梁根本不同的是，他们自动移位到“世界人”的一面，希望在“世界人”的认同范畴里尽量容纳“中国人”，在“世界学术”的范畴里包容“中国学术”（实即占一席之地）。

故对他们来说，李文森所说的历史与价值的冲突被进一步推向潜意识的层面，不那么显著；他们站在世界人的立场来批

判中国传统也就更加理直气壮而更少犹豫。当然，从中/西到新/旧再到世界/中国的传承性是明显的，但也的确越来越具有超人超国的特性。故至少在意识层面，今日讨论得非常热闹的“人我之别”对民初读书人意义不大；他们当然也感受到来自西方的“东方主义”，但由于“世界”这一超人超国范畴的存在，他们可以（实际上也经常）站在常规意义上他人（Other）的立场来批判自我（Self）。

从晚清开始，中西二元对立观念本越来越得到强调（这里当然有帝国主义的武装侵略和“东方主义”的合力作用）；但由于中国在此二元观念中处于精神和物质皆不利的地位，同时也存在一种试图摆脱这一对立的长期努力。对清季民初的中国士人来说，“世界”概念的引入意味着中西二元对立观念的突破，而前者的确立更提示着后者的部分解体。此后中西对立的二元观念仍然强有力，并以不同的形式反复出现，但一种超越二元对立的多元思维也始终存在，而且同样以各种不同的形式表述，与二元思维竞争。

马尔库塞曾批判过“单向度”（one dimensional）思维并提出“解放想象力”的口号，许多人因而倾向于“双向度”的思维（我这样讨论“向度”未必马氏原意，此仅借喻而已）。其实如果进一步“解放想象力”，“三向度”甚而“多向度”的思维也是可以而且应该尝试的。近来西人所谓“第三”的言说逐渐流入中国，如关于“第三文化”[1] 和“第三条道路”[2] 的讨论便是。不过一般的“第三”多是在既存的二元“道路”或“文化”之外再增加一元，还不是充分的多元（已有人提出“第三”可以有许多，其实多就多，似不必一定保留或强调这个“第三”）；

---

① 徐贲：《第三文化》，《读书》1998年5期。

② 张汝伦：《“第三条道路”》，《读书》1999年4期。

更有将其与所谓“中间道路”相提并论者，若“中间”则仍是在二元思维模式之内了。但不管怎么说，这都体现出一种从二元思维模式走向多元思维的倾向。

想象力一旦得到“解放”，对许多事物便可以从多元角度理解：那些今天仍在提倡“启蒙”的读书人表面上似乎过分尊西，也正式把中国传统作为批判对象；但在他们的认知中，其思想武器“启蒙”却是“世界”的而非“西方”的。正是第三个“向度”的世界给了他们“自我批判”（在物质人层面，民族国家这一日益受到质疑的分类系统仍然得到确认，“世界人”毕竟是一个想象的范畴，至少仍是努力实现中的范畴）的勇气和力量。同样有意思的是，那些以“全球化”为思想武器的学人，其近日提出的关于国家民族的思考甚至具体措施上的建言反相对更倾向于“民族主义”。这类看似“矛盾”的现象正体现出思维的多元化，因而可以从“多向度”去认识和理解，实际上这些现象也是五四新文化运动开创的“传统”以新的形式表述出来吧。

从史学的视角看，正因为从新文化运动以来这样一种多元思维或隐或显的存在，正因为中国读书人长期具有超人超国的愿望，所以如今正在红火的“人我之别”说对近代中国特别是新文化运动以后的中国思想的诠释力是相对有限的。在今日什么“他者”、什么“东方主义”（以及与之对立的“西方主义”）开始盛行于国中时，我们切勿只是跟着喊口号，恐怕还是要回到以实证为基础的取向，看看时人心目中的“他人”和“自我”到底如何。

这当然决非否认“东方主义”对我们的启发。其实，跳出当年士人至为关注的中西新旧之分而从人我之别的新视角考察历史现象，的确可以带来一些前所忽略的新认识。不过，这仍然是一种二元对立的思维模式，若将人我之别的研究思路与新

文化人已有的多元思路结合起来，则对我们的研究可以有更大的启发，相信还会有更进一步也更宽阔的认识。对后之研究者来说，认识到这一点实际上等于开辟了一个超二元的多元分析框架。也就是说，它不仅是增加一元而成三元，而是可以进一步开放的，其他因素也可引入这一分析框架之中。

最简单的一点，当女性（应当不止是“先进”的女性）的声音被认真引入我们的史学言说时，我们也许会发现，昔年读书人看重的或者不仅是妇女解放，在男性掌握“话语权势”的时空里引入女性的“话语”，是否意味着在中西、新旧等等的（男性）二元对立中出现了第三种声音，从而也就打破了二元思维而导向一种多元思维呢？从这一视角看五四后期提出的“模拉尔小姐”的口号，不论提倡者的初衷何在，多少总体现了一种欲与德、赛二“先生”有所区别的愿望（女性主义者甚至可能会说这一口号之所以未能流行，正因男性“话语权势”的控制力太强）。

同样，在尊西趋新的大潮下，近代中国人实际最热衷学习的榜样却是既象征着“西方”而西方认同又不那么明显的俄国和日本，这中间是否有俄、日两国的道路在中西二元对立中隐约意味着不中不西的认同，因而更能适应中国士人尊西而不失为中的心态这一潜在因素的作用呢？类似的题材尚多，如近代一度复苏的夷夏之辨、文野之分这类传统观念，特别是近代才得到凸显的中西、新旧、体用、传统与现代、城市与乡村、精神与物质的二元对立，或者都可以考虑引入第三或更多的参照系进行观察（当然是在承认前人的实际关注的确基本是二元的这一前提之下）。

这些都不过是我带有悬想意味的一孔偏见，但多元的思路可以给予我们的中国近代史学科（值得注意的是“学科”作为“现代性”的一个成分已受到后现代主义者的质疑）以更广泛的

关注范围和更开放的研究思路，可能导致一种对近代中国更加全面深入也更接近历史状况的认知，却是可以肯定的。实际上，这样一种对近代中国更切实的认知也有助于我们了解今日的"国情"，因为如前所述，我们今日的很多现象不过是20世纪初年甚至更早的历史因素的延续和发展而已。

上面这些想法多是阅读萨义德《东方主义》得到的启发，如今此书终于出了中译本，[①] 的确是一件有功德于学界的好事。有意思的是译者名其为《东方学》，对此学者有不同的看法。王铭铭认为一般将书名Orientalism译作东方主义"其实起了一种误导作用，而译为'东方学'则是非常好的尝试"。陈燕谷则认为书名"译成'东方学'或'东方主义'都是可以的"，惟"'东方学'作为一门学科，有严格的定义和范围界限，这是萨义德在本书中研究的重点，但是本书在任何一部分都不局限于'东方学'，还包括许多文学内容以及政治家的言论和政策等，这都不属于'东方学'研究范畴。因此，我更倾向于用'东方主义'，它的意义要模糊一些，涵盖面大一些，可基本概括本书的全部内容"。[②]

窃以为这一标新立异的译法不但不是"非常好的尝试"，实在是个"非常不好的尝试"。英文的ism是否一定译为"主义"当然还可商榷，但一般而言，"主义"是有倾向的，而"学"则至少理论上可以是中立的（有些后现代主义者或不同意）。我可以毫不犹豫地说，萨义德笔下的"东方主义"本身和萨义德自己的诠释，都有明显的倾向性："东方主义"是指西方"帝国主义"者在文字表述中用他们的眼光加诸欧洲人眼中近东或今日中东被侵略和被殖民地区之人民，萨义德则通过对西方作品的

① 萨义德：《东方学》，王宇根译，三联书店，1999。

② 均见《中国图书商报·书评周刊》1999年8月24日。

剖析对此进行揭露和批判，且并不掩饰本人的倾向性（虽然这一倾向性在1993年出版《文化与帝国主义》一书中可见明显的淡化，但他在1994年为《东方主义》新版之《跋》中仍不隐讳其倾向性）。以“东方学”译“东方主义”，即有意无意间抽掉了原说的倾向性，实际等于修改了立说者的初衷。

译者自述其在选择译法时曾颇费斟酌，他/她注意到“‘东方主义’只是该词三个方面的含义（一种学术研究学科；一种思维方式；一种权力话语方式）之一，是从作为学术研究学科的‘东方学’中引申出来的含义”，不过他/她认为该书的“核心仍然是对作为一个学科的东方学发展和演变的历史进行基本的描述”，因而不得已选择了“东方学”。[1] 这个理解是否合乎作者原义，可与萨义德在中译本最后一段总结自己看法的一段话中所下的定义相比较：“尽管激发我对作为一种文化现象和政治现象的东方学产生兴趣的那种敌意和不平等依然存在……”[2] 萨义德的确非常强调学术层面，但正是对文化现象和政治现象的强烈关怀使该书的论述远超过“作为一个学科的东方学”的范围。这里“作为一种文化现象和政治现象的东方主义”和“作为一种文化现象和政治现象的东方学”两种译法何者更接近原义甚至在中文里何者更“通”，相信不必多言。

任何一个读过中译本的人都会明显感觉到书中大量的“东方学”字眼实在与其上下文的内容不相协调，有时可以看出译者为使其译法合于上下文而修改原文之处，如 in its [Orientalism's] academic or scholarly form 便被径直译为“东方学学术研究”，[3] 原文是指东方主义的数种存在（或表现）形态

① 萨义德：《东方学》，第3页。
② 萨义德：《东方学》，第453页。
③ 萨义德：《东方学》，第8页。

(forms) 中的一种，译文虽已不免文字重叠，却极难读出此义(而这恰是原句以及原著全书一个重要的限制性界定)；但译为"东方学的学术研究形态"又从另一个角度令人费解，若译为"东方主义的学术研究形态"便易解得多。同样，在稍后一两页，academic Orientalism 再次被译为"东方学研究"，[1] 原作者的意谓仍同上，但这次被删落得更彻底，无论如何已读不出其指谓了。这里很可以套用萨义德在正文前引用马克思的一句话：他不能（用中文）表述自己，他不能不被译者表述！

另一种可能的"误导作用"是，我们的中文言说中本来已有（也是源自欧洲的）"东方学"（Oriental Studies）这一称谓存在，又出新译很可能造成不必要的混淆。实际上，欧洲"东方学"的概念是一个发展中的变量，它主要随欧洲人对"东方"的认知特别是研究范围的扩展而延伸——以前只包括我们今日所说的阿拉伯地区，也就是十年前还经常使用的"中东"（稍早更通行的是"近东"），而我们以蒙古人种和汉藏语系为主的东亚所在的"远东"是后来才加入这一"东方"之中（还经过一个由西亚至中亚再到东亚的过程），此后的东方学当然也就包括了东亚，且对中国学人来说实际主要指以中国为主的东亚；在此意义上汉学和东方学几乎成为同义词，当年陈垣欲将汉学的中心从巴黎夺回北京，与傅斯年要让东方学的正统在中国，说的其实是一回事，但均非萨义德此书所探讨者。

即使不考虑中国学人的习惯用法，如果今日的欧洲"东方学"真的"有严格的定义和范围界限"（我尚存疑），那一定也包括东亚（若说"欧美"则更是如此），这便不好说是"萨义德在本书中研究的重点"。其实萨义德自己已经界定了这一点，即他所谓的"东方"主要是指20世纪初以前以英、法两国为主的

[1] 萨义德：《东方学》，第11页

欧洲人眼中的“东方”，亦即曾为殖民地的阿拉伯或穆斯林“东方”；“东方主义”虽然今日仍存在并影响到包括美国在内的阿拉伯研究，一般美国人眼中几乎成为“东亚”同义词的“东方”，却基本不在该书研究范围之内。

进而言之，萨义德在原书结尾处曾说，对东方主义的应答不是西方主义（Occidentalism）；这一因东方主义而产生的对应新词近年来在西方的使用日渐频繁，已被一些人用作书名文名（如 J. G. Carrier, ed., *Occidentalism: Images of the West*）。译者在《东方学》一书中正是援例将其译为“西方学”，[1] 但萨义德本人恐怕不会同意这个译法，因为他这里绝对不是在说“作为一个学科的西方学发展和演变的历史”；那些后来的使用者更不会同意，盖不仅其论著主要皆不在讨论东方的“西方学”，实际上不论在阿拉伯东方还是在东亚根本便不曾有类似欧洲东方学那样的学科建制（neither academic institutions nor an academic discipline）存在。若谓这些使用新词的西人或用英语写作的非西方人都未能理解萨义德的原义，似乎不免太低估他们的英语阅读能力；不过他们中的多数确实不通中文（然至少有一位华裔 Xiaomei Chen 近年因专论中国的“西方主义”而颇为人称引），也许我们在用中文“表述”他们时应当更谨慎一些？

我历来以为在今日西文并不普及尤其多数读书人尚无购买西文原著之经济能力的实际情形下，所有西方名著的翻译都是属于有益于学人的“积德”之事，所以向不敢挑剔西书的翻译。不过萨义德此书在我们学界真可以说已被“久仰”，惟过去其中的观念多被有西文阅读能力又能接触到此书的数量不多的人所“垄断”，中译本的出版可以预期会迅速产生较前更广泛的影响（不少以前无法读或读到原著的人在一般的学力、识力甚或智力

① 萨义德：《东方学》，第422页。

方面恐怕是胜过一些“垄断者”的），则其可能或已经产生的“误导作用”实在不容忽视。以我们贯穿整个20世纪的尊西倾向看，此书再版的可能性极大，我诚恳建议译者和出版社考虑是否改译为《东方主义》或其他更不引起“误导作用”的译名。

译书者与上面两位赞扬或勉强接受“东方学”译法的学者显然不是不解西学（从其言论看应该还是以西学见长的），两位评论者也决非未看原书就随意立论，则其何以会有这样的选择和见解便引起我的兴趣了。如前所述，清季以还中国读书人长期具有一种“超人超国”的愿望，特别民初读书人每见有东西二元对立的观念便不自觉地要将其修饰到不那么二元的地步。“东方学”当然就比“东方主义”要超然许多，也许这即是影响上述学者的一个潜存因素？

这方面另一个例子是近有学人反对以“认同”来译亨廷顿《文明的冲突》一书中的identity一词，而主张译作“特性”；因为“英文Identity意思很明确，是指一个人一事物区别于他人他事的内在属性”，而“［中文］‘认同’是人们对外在事物表示‘认可赞同’”[1]。这位提出异议者自称以法文为专业，文章且写于巴黎，想来西学也是其所长。然而亨廷顿所用的似乎不仅仅是“英文Identity”，而是由美国心理分析学家艾瑞克森（Erik H. Erikson）发展出（又被许多学人进一步发展）的一个学术概念，它本身通常还包括to identify这一行为过程的含义在。若从这一概念的起源及其现在通用的字义看，“认同”这一译法虽然未必就十分精确，比“特性”显然远更接近原意。

本来我们只要知道这是一个特定西方术语的中译，相信很少有人会将其理解为“认可赞同”。其实现在西人在类似意义上使用“认同”一词已相当广泛，且已出现构建（两）性认同的

[1] 河清：《文化个性与“文化认同”》，《读书》1999，9

"话语"。Frank Dikött 近年著有一书，即名为 *Sex, Culture, and Modernity in China: Medical Science and the Construction of Sexual Identities in the Early Republican Period*，若将这里的 identity 译作"特性"，则"构建（两）性特性"一语是不是有点费解？但"特性"当然比"认同"更具"超人超国"意味，我不敢说这位提出异议者一定就具有类似的心态，然而这却引起我的思考：我们真的已经"超越五四"了吗？

（原刊《读书》2000 年 4 期）

功夫在诗外?

——学术刊物的社会定位与编辑的苦衷

今日言学术机构改革者，多指出我们的大学和研究所等学术机构都有沉重的社会负担，即必须承担所辖人员的吃穿住等“后勤”事务。许多人也都寄希望于此类社会功能的逐步减除，俾学术机构的领导人更能将其注意力主要置于发展学术之上。目前我们学术机构的社会负担沉重，部分可能源于几十年前的学习苏联模式，同时恐怕也与50年代初期大学通常都有一个短暂的“军管”过程相关，盖后勤的保障以机构形式落实到基层的连队，正是军事家的习惯思维。50年代前与后的中国大学，其总务机构的大小是不可同日而语的。但在思想观念和榜样的树立方面，则注重此类“功夫在诗外”的建制，似乎还渊源更早。

像研究所这样的学术机构出现稍晚，但大学的建立则始于清末新政时期的兴办学堂。章太炎注意到：当时兴学堂主之最力者为张之洞，由于张氏“少而骄蹇，弱冠为胜保客，习其汰肆；故在官喜自尊，而亦务为豪举”。此风气也影响到他办学：“自湖北始设学校，而他省效之。讲堂斋庑，备极严丽，若前世之崇建佛寺然。”山西举人刘大鹏那时的观察可以印证太炎之所见，刘氏曾到省城参观各新立学堂，见其建筑“均极雄壮”，颇能体现当时“学堂规模只是敷衍门面”，讲究“铺张华丽”的特

色。

这样的传统显然一直传承下来，曾任浙江大学校长的气象学家竺可桢在1936年论大学教育说："一个学校实施教育的要素，最重要的不外乎教授的人选、图书仪器等设备和校舍建筑。这三者之中，教授人才的充实，最为重要。教授是大学的灵魂，一个大学学风的优劣，全视教授人选为转移。"其次则图书设备，"一个大学必有众多超卓的学者，才能感得图书设备的重要"。但当时中国许多大学校长却反其道而行之，"不置图书，但事建筑馆舍"。

这大概也是今日许多大学校长的写照，他们最为关注者正在于建筑馆舍。某重点综合大学的图书馆长曾因书价猛涨而提出希望增加拨款，主管财务的副校长问道："去年买的那么多书都已看完了么?"此非杜撰，而是真人真事。不仅该馆长当时即感啼笑皆非，闻者也都别有一番滋味在心头。至于教授的人选，更几乎是校长们最后考虑的问题。这并非说他们不看重这个问题，我所见到的多数校系领导都将引进人才以发展学术看作重点大事，总希望能有一个相对空闲的时间来认真思考此大事。但他们差不多从未从迫切的日常"小事"中解放出来，因而始终未能将此"大事"提上具体的议事日程。

这当然也不能全归咎于我们的大学校长，现行体制并未给他们太多的运作余地，而教育改革也许是今日各项改革中最为"滞后"的一种。实际上，吃穿住等"后勤"事务的割除还是相对容易的；学术机构"应该"承担大量非学术的外在社会责任这样一种观念的形成，并固定化为学术机构的自我社会定位，其影响比有形的机构之增减要深远得多。特别有意思的是，仔细考察就会发现，许多外在社会责任其实并非上级或"体制"所强加，而是学术机构所自寻或自设。本文要讨论的是学术机构中较小的一种，即学术刊物的社会定位（理工科的情形不甚

了解，我这里说的是文科学问）。

不知从什么时候开始，我们的学术刊物半自觉地承担了一些外在的非学术社会义务：为了关注研究人员的职称升等，乃尽量增加每一期所能发表的篇数；要平衡大到各地区各单位和小到学者个人的学术发表频率，务使均衡，使处处人人都无不满（实际当然做不到，但愿望是明显的）。总之像一个社会上的“大哥”一样希望包容和摆平全国/全省/全校（视刊物的范围而定）的学人。这些自寻的社会关怀渐成为处理学术事宜首先考虑的必要前提，各刊物都自设樊篱，不肯越雷池一步。具体的规矩是或限定文章的字数（越来越少，不少刊物已降到每篇6000字，多数刊物要求不超过8000字），或限定一个研究者在单位时间里发表文章的篇数（通常是一人一年不超过一篇）。

以我比较了解的史学界为例，我们的史学刊物和可发史学文章的学术刊物对字数的限定近年明显越来越少，通常在8000字左右，能发万字文的已属较有“气魄”者（这里主要指所谓“体制内”刊物，“民办”学刊通常字数限制要宽得多）。只有中国社科院所属刊物能刊登万字以上文章，也一般不超过15000字（《近代史研究》例外，《历史研究》也可见明显的改变）。据说这是因为刊物的篇幅已基本固定，而需要晋升职称的人又太多。很能体现中国文化的人情味，但显然已属于超学术的社会关怀。

这样的办刊方针对学术质量多少有所损害。一般地说，万字文除突破性的新发现外，实难详细清楚地论证一个中等大小（即适合于“论文”）的题目，稍大的题目几乎是刚开场就收场，所论无法不空（更不必说数千字的文章了）。惟突破性的新发现是可遇而难求，结果实际可做并能言之有据的文章就只剩小考证。考证非近年大陆学者所欲为，且做惯此类小文章必然限制学者的眼界。说句不敬的话，今日大陆史学文章常有不空论就细小的特点，恐怕与多数史学刊物的字数限制不无关联。

同样，“一人一年不超过一篇”也已成为绝大多数学刊约定俗成的规矩（仍是《近代史研究》例外），偶有刊物一年刊发一位学人两篇文章，不但在编辑部内要经过多重考虑和反复商讨，在学界也会引起“惊诧”甚至一些富有想象力的猜测。其实一个学术刊物首先考虑的本应该是学术标准，一个学者当然难以批量生产有分量的学术论文，但具体论文是否达到发表的水准，恐怕仍应据该文的学术标准作出判断。

更重要的是，这些因外在社会关怀而形成的规矩实际上通常置于学术标准之上，大致已成为类似运动会的“报名条件”：只有在基本符合这些要求后，才开始考虑论文的采用与否。而这都是近些年才有的现象，50年代的刊物就并不如此。记得《四川大学学报》曾刊发过蒙文通先生一篇八万余字的长文，如今读到真有点晚唐人思及开元、天宝时代的感觉。同样，“一人一年一篇”也是近年才形成的惯性思维模式，五六十年代便不如此，三四十年代更不必说了（今日我们的理工科杂志与西方的文科学刊便皆不遵循这样的规矩）。套用一句老话“昔之办刊者为己，今之办刊者为人”。

据说黎澍先生主编《历史研究》时，就主张高规格的学术刊物应该组织高质量的文章，只要文章的质量好，哪怕五万字、十万字的文章也可以刊载。黎先生显然早已认识到学术表达的“量”在一定程度上直接关系到所表达的学术之“质”，这一真知卓见可惜竟被包括《历史研究》在内的多数编辑们所遗忘。西方一般文科学术刊物的篇幅限制约合汉字3万－4万字（有的似无明确的限制），海外中文学刊的字数限制也多在2万－3万字左右，与黎澍先生的睿见实相接近。中国史学要走向世界，有地位或希望有地位的史学刊物不可不在此方面放手改革，必如此然后可言“高规格”。

学术刊物能虑及研究者的职称评定等问题，愿望无疑是良

好的。问题在于，一个学术刊物是否应该具有这样的社会责任和社会义务，本身还是可以推敲的。学术刊物的主要社会角色是推进所在学科的学术发展，提高学术水平，这大概是没有疑问的。它是否应有进一步的外在社会平衡功能，至少还需要界定和论证。我个人的看法是学术刊物并无这类学术外的社会责任，实际上也根本不具备承担这些社会义务的能力。这类维持平衡的规矩可以说与学术标准全无关联，徒然作茧自缚，于刊物本身的学术水准实有百害而无一利。

特别发人深省的是，这些外在社会责任多数并非上级和别人所强加，而基本是各学术刊物所自设。这里的"自动"或"主动性"（但又似乎是无意识的）最值得注意和思考。据我了解，似乎没有任何上级主管部门给各学术刊物下达这样的任务。在几乎没有自上而下的"引导"或压力的情形下，编辑社群的集体记忆怎样无意中选择性地删除或保留某些内容（如黎澍先生的睿见便被遗忘），而这一历史记忆的演变又直接影响到学术发展本身，是非常值得学术史研究者关注的上好题目。学术刊物何以逐渐偏离其发展学术的主要社会角色而招揽一些次要的社会角色并自动置于其"控制"之下，且这些社会角色本身对刊物的发展可能还有负面的影响，这一同样大致无意识的诡论性进程也是社会学家或文化史家研究的好题目。

产生和招揽这些超学术的社会关怀和社会责任的原因甚多，但有一点大约是个关键，即各刊物的"地位"基本是靠先定而非竞争得来：某一机构所办的刊物自然获得权威地位，而不必在学术上与其他刊物竞争，用60年代的话说就是"出身"重于"表现"。这同时也与我们过去"闭关独大"的取向相关联，只有在"闭关"的前提下，学术刊物才可能凭"出身"而独大。学术刊物的"国家队"是既定的，由于没有"冲出亚洲，走向世界"的意识和责任，自不必像足球队那样在全国范围内遴选

并随时更新成员（即编辑队伍）和不断改进战术（即编辑方针）。刊物“地位”的形成既然主要是社会的而非学术的，则地位愈高，其社会关怀自然愈广泛，而社会责任也就愈重大。

但“改革开放”的新形势对学术刊物提出了新的要求，理工科刊物早已有什么SCI一类的国际索引为评估依据，中国的文科刊物面临“走向世界”的压力也是迟早的事。目前逐渐流行的给学术刊物评定等级（如什么“核心期刊”一类），即是以引用率、文摘率、差错率等学术和编辑标准来评判的。换言之，主管部门和学界几乎从来没有以作者代表性的广泛或刊发文章的作者面均衡为办刊要求和评判依据。故前述那些诗外的功夫不仅不一定对刊物自身的发展有利（且不论学术的发展），甚至可能影响刊物的学术品级。同时，这些自动形成的社会关怀和社会责任感也给学术刊物的编辑带来困扰，部分增加了他们的苦衷。

由于职业的关系，近年与报刊编辑打交道的机会稍多，有些并成为朋友，故也了解到一些编辑的苦衷。我接触较多者，一类是报纸副刊及文化评论刊物的编辑，一类是学术刊物的编辑。前者多有“文人”风习，偶尔喜欢将私人信札摘要刊布，且多选其所喜闻乐见的文句。次数稍多之后，乃知与这些编辑朋友通信，行文一定要审慎，尤其切勿涉及其所办之版面或刊物，庶可免失言之罪。惟本文所欲论及者，主要是学术刊物的编辑。今日学术编辑最大的苦衷，乃是好的来稿太少，而优劣参半的稿子偏多。对后者真有点食之无味、弃之可惜的感觉，处理颇难：退了怕稿子不够，不退则稍积时日，不刊发又对不起作者。结果是我们的学术刊物上甚多见这类本作为保险系数而存留的文稿，最终还是影响了刊物的声誉。

学术编辑的另一大苦衷，就是总想刊发一些能引人注目的文稿，但又怕过于引人注目，而产生意想不到的副作用。这与

我们今日的学术大环境有关，因为常有热心的观众自动为刊物把关；且或者因为经过“文革”的训练，这些观众最能从字里行间读出一些言外之意、言作者所未言。由于我们的刊物都实行责任编辑制，有时这种挖掘出的言外之意便可能给编辑带来相当的烦恼。做编辑者无不想提高刊物的质量和增加刊物的吸引力，同时又总要试图避免一些不必要的关注。这中间的分寸极难把握，稍一不慎，就有可能出问题。所以编辑们为了能有更多刊发其所欣赏的文稿的余地，常常先实行自我禁抑，总想把产生问题的可能性降到最低限度。

在长期自我禁抑之后，许多编辑养成了防患于未然的习惯，对于今日稍不常见的字词，都有明足以察秋毫之末的警惕性。以我个人的经历为例：我曾写过一篇讨论近代中西文化竞争的文章，在题目中使用了“学战”一词，结果编辑部出于保护作者的善意，决定将其删除（原因是怕该词不合今日的“习惯”）。但那是该文的主题，删除之后，仅看题目便给人以不甚知其所云的感觉（我以为一篇论文的题目应尽可能凸显文章的主题，这样至少更方便读者）。在与编辑接触稍多而产生“了解之同情”后，我其实也总是先实行自我检束，希望减少他/她们的麻烦。但“学战”是一个晚清人耳熟能详的词汇，原以为应该不致引发任何问题，至今仍百思不解出问题的可能性何在，只有自叹眼光粗浅。可知今日做编辑真要目光如炬而又心细如发，的确不易。

这种保护作者并自我保护的习惯进一步发展，就是编辑代作者修改文章。本来当局者迷，任何人的投稿未必就一定高明，而作为旁观者的编辑也许会有更清醒的看法。且撰稿者的文字水平的确可能不及我们许多编辑，改动之后，或者真有点石成金之效。编辑的修改往往是作者得到提高的过程，过去这方面的例子很多，作者感激编辑的言论也一向不少。记得《文汇读

书周报》曾就编辑应否改动来稿进行讨论，结果是正反两方面的意见都有，终未达成共识。

今日我们不少刊物干脆在约稿启示中先声明要代作者改稿，我将此理解为一种善意的举措。但在讲究法制的今天，这一举措恐怕略有“违法”之嫌。据国际的惯例，著作权产生于文稿出手的当时。也就是说，任何稿件，不论出版发表与否，本已具有著作权（不过西人好讼，为了避免说不清的纠纷，许多人要进行所谓版权注册，以获得更严密精确的法律保障）。我粗略查了一下我们的《著作权法》，似乎未曾涉及著作权的产生这一内容（我没有仔细推敲），但仍有“修改权”一类的条文，那权力显然是在作者一边。这样，编辑如果不经作者同意就改稿，实已构成一种侵权行为。

将事事都提到法律的高度，把编辑改稿视作法律意义的侵权，似乎不太符合今日的国情和人们的习惯（随着律师的增加，将来是否会如此尚难说）。惟从最起码的人与人交往的道义立场言，适当提倡编辑对投稿者研究辛劳的尊重，或者不算一个过分的要求。前些年西方流行且正开始在我国流行的文化批评理论最强调从“权势”角度考察各行各业的职业关系，我们的编辑是否在哪怕是无意识中把其编辑工作视为一种“权势”，并从“强势”角度有意无意间对“弱势”一方存在些微的不尊重或强制性的做法呢？我想恐怕不能说完全没有，前述的征稿启事就是一个显例。

应该说，刊物在启示中要求投稿者先放弃自身权益，似可视为自动形成了契约关系，或不怎么算违法。不过，契约的缔约一方主动要求另一缔约方以放弃其正当权益为签约的先决条件，体现出明确的强制性“霸权”意识，至少不能算是平等缔约。即使合法，也不那么合情合理。就学术刊物言，这样的编辑习惯是远未“与国际接轨”的。在学术也要走向世界的今天，

我们的刊物可否考虑对这一习惯稍作调适呢？

同时，这也牵涉到学术规范问题。许多刊物最近颇提倡要严格"学术规范"，这是非常必要和及时的。以史学界为例，近年转引史料而不注明已渐有成风的趋势，以至于《近代史研究》不得不专门刊出一"敬告作者"的启示说："近来发现有的来稿引用史料错漏不少，数十字的引文，错漏竟达七八处之多。有的甚至连注释也每每有误，依其所注往往查不到相应的引文。"这样的"史料"，可以断定必为转引，且很可能是第三四手的转引。正因为一些研究者对学术规范的忽视，我知道有些刊物的编辑几乎每日忙于核对来稿的注释和引文，不仅苦不堪言，且大量占用了本来应该用于编刊这一主要本职工作的时间。

不过，如果换个视角看，据我不全面的观察，这些强调学术规范的言论无一不是指向进行研究的作者。但学术论文的编辑过程是否也应视为"学术"这一整体的一个环节呢？如果答案是肯定的，则编辑大概也需要遵从相应的学术规范（特别是那些自身在强调学术规范的刊物）。一份真正值得刊载的文稿必定是作者花费相当时力的认真研究后写出，而我们学术刊物的编辑群多数是由通才式的专职编辑构成；这些编辑自有其独特的敏锐眼光，惟在每一具体论题上的发言权一般应该是次于专题研究者的。即使遇到编辑非常熟悉的领域，作者编者的心意所指也未必相同。在这样的情形下，编辑若随其心意所指而改动文稿，就有可能会出现南辕北辙的结果，影响或转变该论文的学术表达。

关键在于，研究结果的陈述正是"学术"这一整体过程的一个重要环节。对一个严肃的学者来说，文字表述的分寸是一个起码的也是终极的要求。过犹不及，即使是少数词字的更改，也有可能改变语句的指谓，因而影响到陈述的准确性。有的编辑虽然只进行所谓纯文字的更动，意在提高论文表述的艺术质

量，但这种艺文报刊的编辑习惯似不宜用于学术刊物。我一向以为任何文字表述都可以也应该提到艺术的高度，正所谓“言之不文，行而不远”。不过这样的境界对我辈一般学人来说只能是个心向往之的追求目标，以目前的国情看，据此以要求编辑和研究者都不切合实际。对一篇严谨的论文而言，前面某一语句段落的表述分寸稍变，后文说不定就有文气不接之虞，而全文则不仅可能不顺，且其意旨也或许会有所移易，直接影响到文章的学术质量。

毫无疑问，编辑改动文稿主观上肯定是希望提高文稿的质量，且常为此煞费苦心。而编辑的工作是名副其实的无名英雄，改动者可能不仅是责任编辑一人，改动后文稿署名的却仍是原作者，并未记录下各位编辑的尺寸之功。我相信大部分编辑宁愿收到无需修改的稿件，而不欲行使其更改的“权势”（个别不动一下文稿就不“习惯”的编辑大概也不能说没有）。在此情形下还要挑剔编辑对文稿的修改，似乎有点不近人情。但善意未必总是造成善果，在一个日益提倡法治和规范的时代和社会，人们的观念和工作习惯或者都需要有所调适。只有作者和编者都加强对学术规范的尊重，才容易产生双方都能接受也比较满意的结果，也才能从更大程度上疏解编辑的苦衷，不知编辑朋友们以为然否？

编辑要解脱前述苦衷，首先需要整个学术大环境的改变。而编辑自身，恐怕也有一个适当改变观念和工作习惯以适应学术发展之内在需要的过程。比如增强一些法治意识，认识到来稿是已具有著作权的成品，则在考虑更改文稿时或者就会更多虑及原作者的正当权益，先征求作者的意见；或也可参考海外学术刊物的常规做法，提出修改意见后交作者自改。这对我们的编辑或者不那么习惯，且会增加刊物用于邮件的开支（这在今日也是学术刊物的一个实际考虑）。但也有明显的好处，即可

当下省去编辑不少用于修改文稿的工夫，以加强其更主要的编刊工作。更重要的是，作者与编辑可藉此相互沟通，编辑提出的修改意见，可帮助作者改稿，无形中还能起到培养学者的功效，一些不那么成熟的投稿者也就从中受到了从研究方法到论文撰写的一些实际训练。有经验的编辑一定同意，来稿水平的高低是决定其实际工作量的一个主要因素。倘若编作者之间能形成一种良性循环，最终会既减轻编辑的负担，又提高刊物的质量。

上面的讨论都是特别针对我们学术刊物所处的学情（套改国情一词），导致我们学术刊物的外在社会负担和编辑苦衷的另一个重要因素，便是我们的学刊尚未实行海外通行的专家审稿制。若实行这样的制度，编辑部的实际责任可立刻减少许多（当然对职业编辑本身的需求也会减少）。以我们现在的学情看，马上实行专家审稿制似不那么现实。但不实行这样的制度也要付出代价：我知道我们一些规格非常高的刊物上发表的文章在海外的学术机构里却不能作为升等的依据，就是因为这些刊物没有专家审稿制度，这在需要“走向世界”的今天当然是非常不利的。虽然我可以肯定，我们大多数有地位的学刊在主观意识层面和实践层面都基本能够保持以学术质量为取舍，但这毕竟是一种“人治”而非“法治”的取向（这当然也意味着对编辑的个人要求更高）。也许我们一些更具改革意识的刊物可以考虑尝试向专家审稿制逐步过渡，看是否能舒缓一些今日刊物所面临的问题。

（原刊《读书》1999年8期）

假作真时真亦假

——也说文字表述与文本解读

我在去年一篇讨论民国考据史学的论文中，曾说晚清开始的反对乾嘉“汉学”的趋向无意中导致了对“读书应先识字”这一传统的弃置，因不讲究“章句之学”而从总体上降低了读书人阅读旧籍的能力。然后我顺口说到今日文史两系的本科毕业生恐怕看《幼学琼林》这样昔日的蒙学读物都有困难；而当年梁启超、胡适等人开出的“最低限度的国学书目”（其实当然不低）许多文史专业的“博士生导师”也许未必就能顺畅地通读（实际已通读的则更少）。这是由于兴之所至而说得“口滑”，不觉违反了我自己订立的不在学术论文中越题说话这一规矩（类似的话我通常是在本文这样的“文化评论”一类文字中陈述）。虽然我并不收回我的陈述，随意引申到底与“学术规范”有明显距离，这是要向各方面读者诚恳致歉的。

一位实际同意拙见的朋友认为：我虽然指出了在其他诸如阅读外文书籍和使用电脑的能力等方面，今日学人又有昔人不具备的长处等，但他仍觉得把“博士生导师”点出来评论总缺乏点分寸（实即不够世故也）。最近到台北开会，一位台湾学者也认为我这样下笔过于“凶狠”，更引起我的反省。不过个人对此原本相当坦然，因为我自己也厕列于史学专业的“博士生导师”之中，而我就是那些没有通读上述书籍者中的一个。所以我不

过是在作自我批评，且所述又与事实相符合，原以为不致太得罪人（其实在如今讲究经济效益的时代，价值与收入成正比。本作为一个过渡制度的“博士生导师制”，在高校及相关学术机构中实际上已大致被视为一个类似“太上教授”一类不过虚有其名的等级，基本未与经济收入直接“挂钩”，原也没有什么了不得）。

但今天包括我这样的“博士生导师”在内的读书人还不仅是阅读旧籍的能力不强，表达能力似也渐成问题（为避免误会，以下皆以我个人所历之事为例）。最近不断有学生向我表示“看不懂”我所写的文章。在今日社会对稍有“支配权势”者皆出于趋奉的大语境下，学生对老师自不免客气，“看不懂”其实就是“不知所云”的婉语而已。我的学术文字主要当然并非以大学的在校生为预设读者，但有篇探讨史学方法的文章，却的确是希望写给学生看的，而我所在学校的大部分史学专业研究生的反应是仍“看不懂”。最有讽刺意味的是，我在那篇文章中还主张学术论文应朝“词达意”方向努力，而该文既竟然使人感觉“不知所云”，其词不达意，应该是无疑的。

那篇文章本是我在1996年的一次史学方法研讨班上的发言，大致从中国文化的特点出发，对“以意逆志”与“了解之同情”之间的渊源做一点初步的探讨。因是会议发言的形式，涉及不免稍宽泛，所论也多空疏。该文刊出后，曾送请一些同道方家教正。颇出乎我意料的是，大部分读者均特别注意拙文中涉及到的一些学术规范松弛的现象，并对拙文强调讲求史学戒律的主张表示赞同，而那一部分恰是我以为宽泛空疏之所在。这或者与从上世纪末以来我们的思想学术界“破甚于立”的倾向相关联，或者因为今日学术规范的确已松弛到不得不郑重强调的程度。在此语境之下，本来未必立意于破的文字也被解读为“破字当头”了。“无心插柳柳成荫”固然是古已有之，惟对一

篇探讨“了解之同情”的文章来说，实具有十足的诡论（paradoxical）意味。

今日学术的专门化日趋细密，所以我从不以为自己写出的学术文章都有大量能“懂”的读者，但力图把文字弄得通顺些的主观愿望却是一直存在的。我的学术文字偏于实证（别人未必这样看），与近年流行的“幽玄高妙”文风确有距离，或不为想象力丰富且创造欲甚强的少年所喜好，但也确有长辈学者婉转指出有些拙作要多看几遍才能读出我之所欲言（这其实仍是“不知所云”的婉语）。文章写出来少年人“看不懂”，或可以他们读书能力稍欠缺来自我安慰；但成年人也读出别的含义，的确应返求诸己、多作自我批评。

从各编辑朋友处所得的反馈看，非常有意思的是，有的读者认为我行文太古旧，不够白话，至少带点20世纪上半叶的味道；但也有读者认为我造句欧化，不合中国文风。这些表述的共性当然是“言之不文”，这是不能辞其咎的。但中国“文言”（不论多么粗浅）的影响竟与“欧化”并肩而至，终使我想要改正也还真有些不知所从。就个人而言，这当然是“食古不化”与“食洋不化”俱存，与我们今日“国学”与“后学”的异曲同工现象有些类似。从读者一面看，也许我们社会的中西新旧之混杂与错位已深到难以区分的程度了（今日的确有人将《庄子》中的语汇当作西化的表征）。

某次我特地请敝系硕士研究班的学生点出一篇他们最“看不懂”的拙文来进行课堂讨论，结果他们提出一篇探讨新文化运动时期文化与政治关系的文章。在许多踌躇之后，他们终半明半暗地表示：此文似写得太枝蔓芜杂，虽然每一条材料均和文化与政治的关系有些关联，但仍可以写得更有条理。或者为了安慰我，或者他们认为该文刊发在尚有地位的刊物上总应有什么“高明”之处，所以他们指出文章的写法或许受到西学影响

稍多，故不很适应中国的读者。

这又是一个绝大的讽刺性诡论现象。我不得不告诉他们，西人写学术文章最讲究条理通畅，其全有一篇或一大节文章的第一段及每段文字的第一句必揭明其所欲言的习惯（学术表述必 coherent 似乎是到“现代”西方才得到特别强调，如今已受到西方后现代主义者的挑战）。而我居农村甚久，受农民影响较深，农民的习惯是什么都不舍得丢弃，所以把各种相关资料都整合进一篇文章的写法实更“中国”，而且是接近中国不那么为人所看得起的农民习惯；不仅不“洋”，其实是“土”。正所谓“假作真时真亦假”，中国农民的习惯竟被认为与西学方法相近，不禁使我冒昧套改一句流行歌曲的歌词：这样的世界真精彩！

最为惭愧的是，我所写的文化评论一类文字，本是立意想要流畅些的，仍时有被人读出原本不存在的“言外之意”的现象。我曾写过一篇《“话语权势”下的学术“与国际接轨”》，便被人读出很丰富的言外之意来。有位先生/女士在总结了其“观察”出的爱智、求真、谋生、济世四种学术意向后说：“罗先生的学术意向，不禁使人惘然。在他的表述中，学术的目的似乎只是为了获得与所谓‘国际学术界’（以欧美为主宰）的对话权，因此我们从事学术研究，就‘不得不’思欧美学人之所思，言欧美学人之所言。此一奇特的学术意向，实在让人费解。”[1]

这段话其实也让我很“费解”和“惘然”！由于学力所限，我从不敢讨论也并未在被提出的文章中讨论什么“学术的目的”这样高远的抽象问题。或者这位读者时常“观察”此类大问题，故从我的“表述”中以“增字解经”的方式读出了一些言外之意；但这恐怕更多是他/她的关怀，而决非我的“意向”。我那篇文章的确是在讨论学术“与国际接轨”的时风，但我一开始

[1] 《战略与管理》1998年1期之读者来信。

就提出："如果某一学校的学者及学科有世界级的学术地位，你不去'接轨'，别人也会往这里'接'过来。"所以这本是一个双向的选择，不存在什么"只是"的问题（我个人还有点希望自己能治学有成，会有外国学人过来"接轨"）。这位读者也许有着马尔库塞（Marcuse 似译马库思更好，姑从众）所说的"单向度"思维的爱好，所以仅择其一半而论之。

在具体的层面，我倒特别指出："如果'接轨'已是势在必行，则很重要的一点无疑是在'接轨'的过程中先要有自己坚实的文化立足点和坚定的文化自信心；有此基础，则思他人所思、言他人所言，也不过是走向'内外相剂'的阶段性过程而已。"这里"阶段性过程"一语最足以说明所论并非"目的"，或者这位读者比较性急，还没有来得及读到文章的后半截，则其"惘然"稍可理解（我现在引的这句话曾被该刊物的编辑专门摘出置于页首，刊发"读者来信"的编辑大约也因各有分工，所以对自己所在刊物的论文部分可以视而不见，这大概也是"现代"社会分工太细的后果之一）。

在认真检讨自己词不达意的基础上，这一事例也使我不免斗胆怀疑这中间是否也有读者方面的因素？胡适当年曾说："今日所谓有主义的革命，大都是向壁虚造一些革命的对象，然后高喊打倒那个自造的对象。"他自己倡导的文学革命，在某种程度上即是如此。而此风今日犹存，"文革"时养成的从字里行间寻找言外之意的习惯似乎并不止影响经历"文革"的那一两代人，现在仍有人在读书时若找不到其潜意识中所希望看到的言外之意，便有意无意中自己"向壁虚造"一个出来　如果读者在看文章前已先有庄子所说的"成心"在，自然可能导致误读的产生。

作者读者间能产生共鸣是个理想的境界（后现代主义者或不这样认为），然误读的出现似乎也始终不能避免。中国传统文

论中早有一种存疑的相对主义倾向："诗无达诂"是国人素有的见解，杜甫更认为"文章千古事，得失寸心知"。他们（这是男权社会的见解，大概基本不包括女性）应该都认为读者作者之间心意所指不相接近不仅是古今常有的事，而且是相当普遍的现象。这样的倾向在近年西方文论中被发挥得淋漓尽致，新的文学批评理论主张"文本"一产生出即获得独立的生命，读者的感知原不必考虑是否与作者相通。

这样的主张决非无根，我个人对此曾有印象极深的领会。在一次学术讨论会上，一位同人当场从拙文中读出不少言外之意进行（褒义的）评论，我不得不一再不礼貌地打断他的发言，声明这些均是他所引申，并非拙文之原意。这最支持从尼采到今日"后学"家所主张的一切陈述与解读均带偏见的观念，作者与读者处在同一时地的小"语境"中（当然，作者是在另一不同的语境中写作的），而"文本"那脱离作者的"独立生命"已立刻呈现在解读过程之中（我的经历若被"后学"家得知，一定引作证据。当时当地已如此，遑论异代异地的解读！后现代主义对我所在的史学学科的巨大冲击正在于此）。

不过，如果接受后现代主义的文本理论，即意味着我前面所说都成问题。因为我一直将作者与读者之间的沟通作为一个理想的目的在考虑，而且实际存有一种预设，即视作者（而非读者）为文本的最终解释权威。但后学文本理论对我来说也是一极大的解脱：如果把文本的最后解释权交给读者，则"有心栽花花不开，无心插柳柳成荫"即成最正常的现象，既不存在什么误读，也无所谓言之不文、词不达意。这真像西人小说中某人发现自己原来天天都在说"散文"一样使人欢欣：哈哈！原来我在文字表达上并无任何问题，这不过是读者"应有"的不同反应而已！

然而，当读者确实愿意追究作者的立意时，中西双方的相

关理论似乎都不能不暂时退让。这其实才是关键。不论我们是否已生活在一个“后现代”的社会，尽管后现代主义者或不特别追求作者与读者之间的共鸣（至少不视其为理想的境界），大部分后现代主义史家（文学界的事我不敢发言）以及受后现代主义影响的史家似乎仍未放弃追究（广义的）文本作者的立意这一（当然绝非“现代”的）诉求。

傅斯年在二战后不久曾说：若推到极端，不论社会科学还是自然科学，客观性都只是个“理想的境界”。我们“想以客观为理想而去努力，尚且弄得不客观；一旦完全把客观放弃，认为是不可能的、不需要的”，甚或“以为一切社会的方法都是从某一主观的法规，这对于社会科学之进步当然是一个大障碍”。这里的“进步”当然又是个“现代”概念，但只要文本作者的立意仍是史家（或包括文学评论家）之所欲知，则文本的“独立生命”恐怕就相当有限。很多年前孔子提倡“虽不能至，心向往之”这一态度时，他也许已经体会到人类认识能力以及实践能力的相对和有限，所以才提出“知其不可而为之”这一接近真理（如果确实存在的话）最为实际可行的途径。

（原刊《读书》1999年4期）

民族主义感言

我在1997年曾写过一篇《从思想史看近代中国民族主义》，在结尾中曾指出民族主义很可能仍会是21世纪相当长的时段内国际社会和国际政治中一个颇为活跃的因素。因此，许多中国读者不很欣赏的美国政治学家亨廷顿（Samuel P. Huntington）有一个观点是极有启发性的：人类各群体在学习共处的长期进程中无疑会有持续的相当多的冲突（虽然不必一定是文明的冲突）。在人类朝着学会共处这一方向努力但尚未达到真正"学会"这一目标之时，冲突和苦难恐怕仍是国际社会的常态之一。换言之，虽然人类的努力可能使新的世纪更美好，但从目前可预计的情形看来，21世纪未必就一定比20世纪更美好。

在前两年对新的世纪充满美好的憧憬之时，这些看法大概显得不合时宜。自科索沃的轰炸后，我们的世风又陡然激变，因前此时候期望值太高而失望极甚的许多读书人又转而专看到不光明的"冲突"一面。我对预测世界格局的走向没有兴趣也不具备这方面的能力，今后的世界究竟是冲突多还是合作多，我也并不倾向于哪一边（因为这的确是可以因人为的影响而改变的），套用一句近年使用得比较频繁的话，或许是"挑战与机遇并存"。引起我注意的是我们的"学者"这样一种有意无意中紧随"社会意志"之波而逐世风之流的倾向。说高远点，这恐怕与学术与学者的社会定位有些距离；退而言之，做研究的人

与不做研究的人说话总要有点区别才合适吧。

今日我们整个思想言说中表述的随意性虽不敢说已登峰造极，的确可以说达到史无前例的地步。美国导弹轰炸中国驻南斯拉夫大使馆几乎在一夜间造就了数以万计的一大批“专家”：全国各地电视屏幕上出现了大量的“学者专访”，人人都在分析北约的战略、美国的意图，甚至判断激光制导导弹的使用和精确度问题；绝大多数人似乎都对情况了如指掌，在发表言论时对其所论都充满信心，表述得极为肯定而且坚决，仿佛都参与过北约或美国的决策会议，或者都曾至少修习过关于激光制导导弹方面的研修班课程（学位当然是不必的）。

这次大规模电视采访的共性是真正体现了“尊重知识、尊重人才”的主张，中国的学者还很少被媒体这样关注过。但也同时引出一个问题，是不是有（特定）知识的“人才”都可以对任何领域的问题随意发表肯定性的论断呢？这些被采访者的确多是真正学有专长的学者，只不过他们中绝大多数人的专长其实与南斯拉夫和上述战略及军事技术问题几乎没有任何关联。如果认真看电视就会发现，实际的状况是这些学者所论与记者在街上临时采访的路人所言相差无几，不过使用“术语”更多而且通常都能连续不断地说上好几句且不歇气而已。

我特别感兴趣的是，学者们（许多是大学教师或研究生导师）平日教学生恐怕都主张说话要有证据或有自己的研究心得，何以在一夜之间就对发表言论的“规范”有了不同的尺度？他们从什么地方得到这样违背自己提倡的“学术规范”的勇气和可以在自己不熟悉的领域内随意下判断的自信？如果不是有意违背，是什么原因使他们这样随意表述？如果说大使馆的被炸或激发了民族主义的情绪，在“理性”这个“现代”概念已受到质疑的今天，读书人偶尔冲动一下也未尝不可；但类似的雅俗一致情形不久又出现在其他大规模采访中（不少“专家”都是数

次出场），似乎就不能仅以民族主义来解释了。

我们的舆论（文字的或音像的）常爱用“造原子弹的不如卖茶叶蛋的”（其实后者也不容易，且通常并不见得收入多高）这一象征性表述来强调“知识”和“人才”尚未得到足够的尊重，但假如“卖茶叶蛋的”也认真看了电视并发现“专家”所论除了更具条理性外与他/她所思考和表述的并无太大区别，因而“思出其位”竟想做点物质上的牺牲改行去“造原子弹”，我们这些现在属于“学者”范围的人怕没有多少理由可将其拒之门外。

在五四运动80周年的今天，五四人梦寐以求的知识精英与大众的雅俗一致突然得以实现，虽然似乎有点过于“得来全不费工夫”，或者也是值得庆幸的。不过五四时代林纾和任鸿隽即曾思考过“引车卖浆者流”真要入大学做教授的隐忧，在“下岗”已成一个普遍社会现象的今天，就业方面的“思出其位”其实已是得到提倡的“观念解放”，这不知对正在实行“定编定岗”之大学和研究院所任职的学者是否有点“冲击”感？同样，当老师的表述可以这样随意时，学生再要走“上管改”之路似乎也没有什么不可以，这或者不是许多被采访的学者所欲见的吧。

史家李弘祺在1978年曾慨叹“许多历史学家早已把他们自己的社会良心捐弃，以致今天的历史学家无法负担起社会批评的责任，甚至于把它交给新闻记者或散文作家。这不是值得我们乐观的地方”。而他在1991年又说“太多中国人宁愿做知识分子，但太少人肯当学者”。可知他本人对此也是处于矛盾和紧张的心态之中。对任何一个读书人来说，学术与社会的关系的确是个至为重要又难于处理的问题（详另文）。

由于职业的关系，记者和散文家发表意见通常带有“短频快”的特点，比学者更具随意性，这或者是导致有些学者对他

们略带轻视的原因之一（有意思的是记者和散文家其实也不太看得起学者，在今日一般人心目中的社会定位中，学者恐怕确不如记者，而不少学者对媒体的关注也还真有点“受宠”的感觉）。也许是有意要矫正散文家偏于“短频快”的印象，今日我们许多文学刊物忽然大量刊发带点文化色彩的时论（篇幅长短不一，论者似多自视为“思想评论”）；过去写散文随笔或报告文学的人突然都“深刻”起来（与全社会的趋于“浅显”适成鲜明对照），已不仅是李先生所说的散文作家承担起社会批评的责任，他们其实就在构建时代“思想”本身。

中国传统有所谓“道统”与“治统”之分，“道统”的社会功能之一即以批评的方式制衡“治统”。若以“思想界”而非“学术界”来指谓今日的“道统”，则“新闻记者和散文作家”肯定应包括在其中。如今“学者”表述的随意性时常已不让记者和散文作家，自应更有包容的雅量，其实不必太受“儒林”轻视“文苑”这一传统观念的影响，像当年“革命党”不准阿Q革命一样把“新闻记者和散文作家”排除在“社会批评”的行列之外。我倒希望学者（至少其中一部分人）把“社会批评”的职责拱手让给新闻记者，自己还是回向书斋或实验室，多发表经过认真研究的意见，少做口吐真言似的空论和随波逐流的即兴口头“散文”。

（原刊《读书》1999年12期，收入本书时删去了一些与后面关于“民族主义”一文重复的段落）

文化评论与中西文化异同①

文化评论大约是近一二十年才“兴起”的一种文体，比通常意义的“散文”或者要稍稍正襟危坐一点，但又不能严肃到像以前电影上的政委那样不苟言笑。如果用科举时代的文章标准来比拟，则考秀才时主要看文辞的美恶，文章要做得空灵；考举人的文章就要有点所谓书卷气，多少要体现一些学问，不能太空；而考进士则学问一面要求更高，需要在讲究文辞的基础上尽可能表现应试者的学问功力。文化评论大概就有些类似于举人的文章，要在淡淡的书卷气中依稀透出几分空灵，其实也带点我们中国文化特有的那种希望鱼与熊掌兼得的中庸意味。

今日文风不古，学术论文不少是文辞和学问都未必佳，固不必论。通常学问一面还过得去的学术文章，也大多不复讲究文采，能做到“辞达意”又“言能文”者，实在已罕见。而一般的散文似乎又不太离得开风花雪月（以雷锋为题材而能写出使人颇思一读的散文者，并世恐无几人）。这样的语境也许促成了文化评论这一介乎于普及与提高之间的文体逐渐流行，恐怕也是立意于雅俗共赏的《读书》杂志能够销量大增的原因之一。而《读书》杂志本身又有意无意间塑造出一种类似文化评论风

① 这是我为葛小佳与我合著的《东风与西风》一书写的自序，刊发时已将纯粹说明性的文字删除。

格的书评体裁，即不必像专业书评那样必须准确概括所评书籍的内容，且所论有时也不一定紧扣原书主旨，常常可以借题发挥。

本书所收的是葛小佳（署名葛佳渊）和我（多数署名罗厚立）合写以及我个人近几年刊发的一些文化评论和读书心得，其中一半以上是刊发在《读书》之上。如今小佳远在美国，这个小序只能由我独自执笔了。我们都是有“专业”且以专业为吃饭之“正业”的学人。有些专业方面的朋友是很反对花时间来写这类文章的，因为这多少总要针对和因应写作当时的学风世风，难以传之久远。但编辑方面的朋友则以为应该多写这类读者范围或更宽广的文字，以稍尽所谓读书人的社会良心。我们的这些文章，即是在《读书》杂志于90年代头一两年似乎一度缺稿的情形下，受一位与《读书》关系较深的朋友之托而开始写作的。说句老实话，从那时到现在，我们的专业压力都相当大，这些文字真正可说是“拨冗”写出。如果不是《读书》和其他刊物的编辑朋友（以及关心这些刊物的非编辑朋友）们的敦促，几年间要写这么些非专业的文字，实难想象。

但正因为在游泳中学习游泳，又多半是赶着写，其结果很可能是鱼与熊掌都未能得。对一些希望看到点“什么”的读者来说，这些文字恐怕已过于随意，甚至与“学术规范”有了距离；在另外一类读者看来，或者仍觉太过迂远，书卷气还是稍嫌浓厚。好在我们并无像陈寅恪他们那样具有想要“转移一时之风气”的使命感（中国传统士人原无西方传教士那种强烈的文化使命感，汉代人所说的“澄清天下”似乎更多是指事功而言，宋以后的士人明显偏重“触及灵魂”层面的努力，我颇怀疑是受了禅学的影响），从一开始就既不希图闻达（所以不用本名），也不奢望要影响什么人；既不敢云“提高”，也无意要“普及”。不过读书阅世，思而后有所得，希望藉此以文会友，

或者能从思想交流中获得一些进益，如此而已。

文化评论的随意性（与学术论文相比）似乎使写作略更容易，惟在今日信息爆炸的时代，读者的时间和刊物的篇幅都比历史上任何时候更加有限。当此之时，若随意制造文字垃圾，真可以说是犯罪。故我们这些文字，虽然粗浅，却皆是诚诚恳恳用心力认真写出。我们写作的基本准则是不趋时、不趋世，有心得方下笔，不作无病呻吟，亦不敢逢场作戏。知我罪我，乃在读者。这一点舄小佳在电话中特别提出要说明一下，当然决非自以为是，不过出于对读者和刊物的尊敬和个人的自重。依我们的陋见，文化评论究竟与抒情散文不同，写作时固然不妨比写学术论文更加"率性"一些，但既然是写给别人看（特别是有阅历不深的青少年可能要看），总以多少有点"作圣"的责任感为好（当然，若有意"作圣"，便会失真，这也非我们之所欲）。

本书之所以名为"东风与西风"，并不是觉得其中一篇以此命名的文章特别好，而主要是因为多数文章的内容或涉及中国文化，或涉及西方文化，有时更兼及两者的异同。我们都是学中国历史出身，后来又多少受过一些西方的教育；深感不仅西方对中国有许多误解，在我们已经尊西崇新一百多年的中国，国人对西方文化学术的了解仍可说仅及皮毛（包括《读书》在内的一些尚有地位的刊物，近年刊发的有些论及西学的文章，便时有"背塔说相轮"的情形）。更为不幸的是，同样由于百多年的尊西崇新，到我们的上一代人就已对中国传统甚感模糊，以后更是每下愈况，结果造成今日一些有影响的学者拿西方文化作我们的"传统"，而我们的"国学"家与"西学"家也依稀难辨的严重错位现象。

约一个半世纪前，马克思和恩格斯在《共产党宣言》中说："资产阶级……把一切民族，甚至最野蛮的民族都卷到文明中来

了。……它迫使一切民族——假如他们不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式；它迫使他们在自己那里推行所谓文明制度，即变成资产者。一句话，它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。”假如把“资产阶级”换为“西方”，这一预测与此后百多年的世界历史发展实惊人地若合符节。

但西方“用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮”却不仅是马恩所说的“商品的低廉价格”。强大的军事实力与经济能力一起使西人的文化自信大增，同时也提高了西方文化对非西方人的吸引力。这在近代中国有着非常充分的体现：万里长城之内的青年鲁迅在 1903 年的《自题小像》一诗中曾以一句“灵台无计逃神矢”沉痛地应和了马恩的话，而彼时开始兴起的尊西崇新大潮似乎至今未衰。

这一现象最宜用意大利马克思主义者葛兰西（Antonio Gramsci）的“文化霸权”理论来解释。我们国内许多人对“文化霸权”理论的理解都有些偏于从中文词字望文生义，特别注重居于强势一方的强权控制。“控制”（domination）当然是文化霸权理论的一个关键词，但若只看见这一面，就陷入另一左派思想家马尔库塞（Herbert Marcuse）所说的“单向度”（one - dimensional）思维模式。其实，文化霸权的形成与维持，不仅有支配群体及其文化强势控制的一面，而且有被支配群体因各种历史和时代原因对霸权文化大致接受甚而主动赞同的一面（这最有助于理解马克思所说的工人阶级“自在”而不“自为”这一现象）。在一定程度上，“文化霸权”有些类似中国上古三代时的“共主”：其对从属者未必要求绝对服从，实则常常只要求承认其“共主”地位及不挑战即可。这其间还有许多细致微妙的讲究，读者可以去参考原书，但有一点必须注意，即“文化霸权”是“双向度”的。

当然，霸权下的弱势群体对强势文化的倾羡和趋附也一直

伴随着憎恶，特别在这一强势的形成依赖于非文化因素时更是如此。美国政治学家亨廷顿（Samuel P. Huntington）在去年出版的《文明的冲突与世界秩序的重铸》（*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*）一书中论及一个非常有意思的现象：当非西方国家在追求以富强（特别落实于经济和军事力量）为标志的“现代化”时，它们竞相往西方寻求成功的秘诀；而在这些国家达到相当程度的“现代化”后，又纷纷转而声称是其本土文化——而不是从西方寻来的秘诀——促进了它们的成功。亨廷顿因而推论：国家的富强可能导致本土文化的复兴。前些年关于所谓“东亚模式”经济发展的讨论，正是这一现象的典型表述。近年中国经济的迅速发展与“国学热”的同步，似乎也预示着类似现象的出现。

但是近代中国有着与其余东亚国家颇不相同的历史经验。在日本，“和魂洋材”说从来没有落到“中体西用”论在中国那样悲惨的结局（后者在中国思想言说中迄今仍是一个负面意义为主的“落后”术语）；近代日本许多“国学家”正是改革的促进派（其实中国亦然，不过因为当时还有更趋“新”者而显得“旧”），故“国粹”在日本基本不是一个负面词汇。在韩国，由于曾经沦为殖民地，更加感到本土文化的珍贵，反传统的思潮虽也曾出现，却不像在中国那样成为主流。而在中国，部分因为强势文化采取了打压和劝诱相结合的策略（不一定是预谋的），尊西趋新及与此相关联的反传统观念在思想界长期居于（或隐居）正统地位，其流风不散，以至于今。

故中国传统的崩散远甚于日、韩等国，到今天恐怕只剩那些居于“深层结构”之安身立命的基本价值观念尚部分存留，余者多已进入博物馆，要经专家鉴定并释读后始能供游人观览（也仅仅是观览而已）。同时，今日“国学”与“后学”的异曲同调，特别是其既不“国”也不“后”的层面，更揭示了“专

家"不专的隐忧。

这就产生了一种颇不乐观的可能性：当中国真正能够以西方的方式做西人曾经做到的事甚而做得更好（几十年来不断重复的"某事西方人用了多长时间做成，而中国人却只用了多短时间就做成"的流行"话语"，最能提示赶超西人并驾而上之这种心态的持续存在），因而出现亨廷顿所推论的本土传统文化复兴之需求时，包括"专家"在内的国人对传统文化实已甚感隔膜结果，本土文化的复兴恐怕将类无源之水，虽得一时之盛雨而成潢潦，却难以长流。

不能立足于传统或与传统接榫的"现代化"，其实并不会是有些人担心的"全盘西化"（诚如亨廷顿所言，有些地方恐怕是"化"不过去的），但会是一种怎么样的"化"呢？骡子比驴强壮、比马耐劳，但要繁衍似乎只有"克隆"一法。这样的文化"复兴"大约不是人们所向往的吧？

本世纪初胡适在欲为中国"再造文明"的同时也鼓吹"充分的世界化"，那是受了"天下一家"的传统思想影响（或者也因为他所学的专业是意在高远的哲学），总希望有一个超越民族文化认同的大同世界的存在。近百年以及前此数千年的人类历史经验提示，这样的理想在可以预见到的将来恐怕仍只能是个名副其实的理想（亨廷顿将此说破，最为与胡适心态相近的中国人所不乐闻）。谁都希望下个世纪的世界是个冲突更少的世界，但努力的方向也许不是人们常说的求同存异（人类诚有共性，同者自同，原不必求；而人类各文化族群亦自有其个性，求也未必能同），倒是孔子提倡的"和而不同"和庄子主张的"以不齐为齐"更适合于不同文化的族群共处，也更有实现的可能。

今日世界的融合与互动已达不可能自我封闭的程度，不论何种文化或教义，皆已不存在完全纯正不杂者（故即使所谓的

"原教旨主义"也不过是一种态度的强调而已）。但要能够真正汲取他文化之长，则一要立足于本土文化的坚实基础，一要努力做到朱子所说的"虚其心"，即西人所谓"心灵开放"（open mind），平等对待本土文化与异文化。近代的"中学为体、西学为用"说，其最大问题即在于它隐约道出将不同文化视为有高低之分的体系这一价值观念。在这方面，持"中体西用"说者与尊西崇新者实质上并无两样，其区别不过在于中西文化何者高何者低而已。存此一念，则即使当时双方大部分人的实际目的均侧重在引进"西学"，仍难以真正汲取西学。

要朝"和而不同"的方向努力，首先要能既充分了解自己，又对异文化及异文化群体产生真正的"了解之同情"。而这一努力的方向恐怕不是去求同，而是先分清人我之别，即不仅弄清楚"我是谁"这一认同问题，更要能将"非我"（the other）真正当做"他者"来理解。这是我们的文章常常注目于梳理中西文化异同的一点初衷。

就西方学术成果而言，只有循西方文化体系的内在发展理路去解读其具体的研究，才能弄清其心意所指；必有此理解，才谈得上对话、批评与借鉴。我们在评介一些西方汉学（包括中国研究）书籍时，总试图说明其产生的学术语境。盖汉学在西方是边缘学科，除欧洲少数经典汉学著作有与近代西方经学（Classical Studies）相近的特有传统外，大部分汉学研究都是循西方学术主流而波动的；若不了解其主流，也就难以读出其所欲言。

同样，读今日国人的学术著作，甚至讨论今日的文化动向，恐怕也要通过论世而知书知人，根据其所处的语境来探索其有意无意的时代今典，然后或可以产生"了解之同情"。我们在写作时也曾有意朝这方向努力，但是否真有所获，则仍待读者的教正。如今不仅有所谓"泡沫经济"，文化界和学术界的"泡

沫”现象大概都已到达前所未有的程度。本书中有几篇文章，都带点“说不”的味道，多少表明我们对今日士风学风觉得尚有可商榷之处。我们也知道这类文字不合时宜，但也许是“作圣”之心稍重，有时确有不吐不顺畅的感觉。

以前办报办刊之人最喜出现争论，以为可吸引读者。近年人之常情恰相反，大家都互说好话，或各说各话，商榷性的文章颇不受编辑的欢迎。记得我们前几年写过一篇与人讨论的文章，结果在刊物放置了比往常要长得多的时间，最后刊发时在作者署名前面被冠以“留美学人”的头衔。这不啻是一个“编者按语”，大致意谓此等人居异邦太久，已不谙华夏礼仪，被讨论者不与其一般见识可也。类似的情形我个人在好几次学术研讨会上也有所体会：凡出现说点不同意见之情形时，便有朋友出面说这是出于好意，而会下则必进而说明此人在外国甚久，对国内“学术规范”生疏，尚乞见谅云云。我后来也颇思有所改正，无奈修养不到家，顽梗之性仍偶有表露，这是要先致歉意的。

本书各文除错别字的校改和一些西人西字的汉译有所改动外，仍依其刊发时的原样（个别文章原有少量注释，已删去或并入正文）。非谓高明到可以一字不易，也不敢自谦到以为数年间学力毫无进步，实欲保留观念与文笔之历史原貌，以志在一个急剧转变的时代中一二学人应时而发的心声，或可作为将来研究本世纪末士风、文风以及世风的一点材料。

1998 年 1 月 8 日序于四川大学桃林村

（原刊《开放时代》1999 年 2 期）

提倡和而不同、多元开放的学术对话

我是学史学的，以下讨论基本限制在我尚熟悉的史学范围内。21世纪的中国新史学应该是开放型的，开放意味着不可能不是跨学科的史学。不过，除了集体协作外，实施跨学科研究的前提是研究者受过系统的多学科训练，没有这样的训练实际上恐怕跨不过去。比如以心理分析的方法治思想史，不仅有帮助，简直可以说是必须；这在西方曾热过一段时期，惟成功之例尚不多，主要就是因为受到两方面系统训练的人太少。没有多学科的训练而贸然尝试跨学科研究，倘用一个不太雅驯的词来界说，多半只能是“始乱终弃”。

法国史家勒华拉杜里在其名著《蒙塔尤》中，以人类学田野调查的方法处理宗教审讯资料，相当成功。一般均注意他变而后大的创新一面，忽略了他坚实的史学功底，其实后者才是跨学科的基础。故比较可行的方法大约要先站稳史学的脚跟，在此基础上对其他学科虚心而不谦让。虚心是用该词的本意，约近于西人所说的心胸开放（open mind）；不谦让是首先要学，学会了才能用。但这恐怕只能是日后努力的目标了。

根据我们现有的史学研究人员及目前大学的本科和研究生教育水准看，系统的史学训练都还不能说已经达到充分的程度，遑论第二或第三学科。在力所不能及时，切勿轻言（更不能轻易实行）跨出史学的范围。以今日的实际情形论，恐怕第一步

还是限制在历史学科的大范围内，尽量跨越如思想史、社会史、政治史、军事史、外交史等子学科的藩篱，以拓宽视野。其实，在史学范围内的跨学科研究是大有可为的。社会变迁与思想衍化的互动，就是一个值得注意也可能有较大发展的方向。两方面大体的方法是相近的，容易相通；但各自的关怀与侧重又颇不相同，能够相互启发。比如对同一时段的历史的分期，思想史、社会史、政治史因侧重各异，恐怕都不相同，若换个视角看问题，理解必更深入，过去视而不见的大量史料也会凸显出新意来。

开放型的史学的另一面就是面向世界。今日的学术已成为世界性的，且不说中国史学是世界史学的一部分，就是对中国自身历史的研究，也已成为世界的研究。早在80年前，陈独秀在《敬告青年》一文中已提出："一个民族若对世界缺乏了解，何以立国于世上呢？"在将临的新世纪中，中国史学的进一步走向世界，既是必然的，也是必须的。中国史学要走向世界，当然必须与国际通行的（实际主要就是欧美的）史学论说"接轨"，首先意味着与国际学术研究进行真正的"对话"。

问题是，在世界史学研究领域中，老实说我们的地位并不算高。这里面原因甚多，固然不能排除近日西人讲得热闹的所谓"文化霸权"的影响，但我们自己在许多方面的不够高明，大概也是不容否认的。最简单的例证，就是拿欧美的中国史研究来与我们的外国史研究作一对比，当下可见差异有多大。实际上，在各自的文化大环境中，西方在中国的地位与中国在西方的地位还真不可同日而语：在中国能读或说一点"蟹行文字"的学人，多少还带点韦伯所说的 charisma 的味道；而在西方研究中国，真是名副其实的边缘学科。在这样的语境下，我们的西方研究反而远不如西方的中国研究，的确是应该深自反省的。

这就出现一个两难的问题：一方面，中国已不能遗世独立，

自外于"世界"，我们的史学研究尤其不可能走"闭门造车"的老路，必须"与国际接轨"。另一方面，如果真要"接轨"的话，恐怕又不得不先接受我们在国际史学论说中尚处比较边缘的地位这一事实。既然面临"文化霸权"（虽然不一定是有意识的）存在的现实，要与国际学术研究进行真正的"对话"，实不得不思其所思，言其所言。正如陈独秀当年所说："闭门造车，怎么能出门合辙呢？"今日所说的"接轨"，正陈氏所谓"合辙"。

从实践层面言，由于有"国际"学术界"话语权势"的实际存在，我们的研究如果不思其所思，或至少对人之所思所言作出反应，即使在意识层面心存平等甚至对中国心存尊敬之西人，的确有可能对我们的研究产生不知所云的感觉。西人引用我们的史学学术成果，多集中于转引史料，无意中有些类似当年殖民者仅从殖民地掠取原料，部分即因他们确实未能看懂有些中国学者的论著之心意所指。

反过来，这对我们自己也是一样的。以我们整个社会尊西的风尚，近年翻译的西方汉学和中国史研究也有相当数量，但在我们自己同样题目的研究中，却很少对其作出应有的反应，这就提示了双方的研究思路并不"合辙"。以《剑桥中国史》为例，这本是集众多学者就其所长各写一章（或几章）的一种通论性著作，大致的风格是点到为止，言而不详，基本反映了写作时西方（英语世界为主）中国史研究的水平。但此书的中译本出来已有相当一段时间，大部分中国学者在研究中基本忽视其存在；偶有引用，竟多是当作史料来用或转引其史料，正是其最薄弱或最不注重之处，真让人感觉到一点"后殖民"的味道。

我所接触到的不少学者实际上对《剑桥中国史》也略有不知所云的感觉，不过以中国人一贯的客气，不公开批评而已。

实际上，或可说大多数中国学者并未读“懂”这套书。这里所说的“不懂”，不是一般意义上因程度浅而读不懂；而是因为不了解其“所思”，也就看不出其“所欲言”。盖西方的中国研究既属边缘，除欧洲极少数传统汉学的堡垒有其特定的取向外，大多是追随西方主流学术的演变之所思而思，所言而言。那就是他们的轨与辙。只有在大致了解同时期或稍早西方主流学术思潮的基础上，才能看出其中国研究关怀之所在。所以，不仅走出去要“合辙”，就是引进来，也要弄清其轨辙，才能为我所用。

需要说明的是，国际学界“文化霸权”的存在更多是历史地形成的，不是今日在国际学界唱主角的欧美学人有意造就。且学术“与国际接轨”本是一个双向的选择，如果某一机构的学者及学科有世界级的学术地位，你不去“接轨”，别人也会往这里“接”过来。国际学界也还不致完全掩耳盗铃，已越来越多地注意到中国学人的成就，向我们这边“接轨”的现象已经出现，比如李学勤先生的书就有英译本，葛兆光先生等的书有日、韩等译本。但那毕竟数量不多，至少比我们翻译外国的中国研究著作要少得多。在别人走过来的同时，中国的学术要走向世界，最起码要让别人了解自己（中国有数以亿计的人在学外语，外国人念书也都要学外语，惟中文一般不在其中，这也是历史形成的现实）。

不顾现实（尽管可能是不“平等”的现实）只强调“辙”的独立性，绝不可能改变闭门造车的现状。依我的陋见，只要能站稳自身的文化立足点，具有坚定的文化自信心，承认国际地位不高的现实于我们并无什么损害，恰可以促人奋进；倒是掩耳盗铃的自慰取向恐怕不过是缺乏文化自信的一种特殊表现形式，正如传说中埋首黄沙的鸵鸟，除了将头脸在沙中埋得更深之外别无改变现状的选择。中国史学要走向世界，仍应走开

门造车之路：先熟悉了解欧美的主流史学论说，试思其所思，并逐步做到能以其论说方式来表达中国的史学精义，以期"合辙"；在具备共同语言的基础上，转从中国史学的思路以中国的方式提出外国史家较易接受的新史学论说，为世界史学作出我们的贡献。

有一点我想补充的是，今日讨论学术对话者时有预悬一个"唯一正确"的标准然后据以评判的倾向，这恐怕与"学术"本身的基本精神不甚相合。所谓"学术对话"，说到底不过是学术研究这一知识生产过程的一个组成部分，而学术研究的主要特点恐怕正在于未必有什么"唯一正确"的方式或方法。黄宗羲在其《明儒学案》的序里曾说：孔门之中，"师、商之论交，游、夏之论教，何曾归一？奈何今之君子，必欲出于一途"？黄氏所针对的观念，不幸一直在流传。

左派史家陈端志在30年代描绘五四后中国思想界的错综复杂说："这里有礼教的复活，这里有佛教的追求，这里有德谟克拉西思想的憧憬，这里有法西斯蒂理论的酝酿，更有社会主义各派学说的流行。"他认为"这样形形色色光怪陆离的现象"，实是"变质的畸形的"中国社会经济结构的反映。[1] 但杨铨的看法则反是，他在1924年就提出，"说者每以百家争鸣群言庞杂为近代思想之诟病，不知此实思想解放后当然之结果"。孔孟一尊之时，并未能阻止佛学的侵蚀，何况"当国际交通思想自由之时，能以一派思想统一全国乎？且思想之不统一，何害于社会之进化。不特无害，且因切磋辩论而使学说有竞争精进之益，社会有选择试验之机，其进步之速，且将十百倍于统于一尊之

[1] 陈端志：《五四运动之史的评价》，生活书店，1936年，有香港中文大学1973年影印本，第368页。

时也”。[1]

学术与思想更不同，思想的一尊，在特定的时空中或许有助于社会的稳定；但学术则无论何时何地，只要遵循“必欲出于一途”的取向，绝对阻碍学术的发展。即使落实到学术规范层面，除了注释方式或引用成果等具体规则外，也难以用什么划一的方式来规范。而学术对话的方式方法更可以说有无限多种，决不能以“一途”概括之。今日学者有论及中西学术对话而好言什么“只能”者，大约受“统于一尊”观念影响太深，养成了凡事皆欲定于一尊的思维习惯，其实最不利于对话（“统于一尊”和“对话”两观念本身就是冲突的）。

对不同地域、不同学科及不同研究取向之间的差异，倒不如以我们中国传统的“和而不同”方式处理之。孔子曾提出“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路》）的观念。周幽王时郑国的史伯说：“和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。”故“声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲”。（《国语·郑语》）晏子也认为：和与同是两个概念。厨师烹饪时就是以和的方法“齐之以味”，也就是“济其不及，以泄其过”，使异味相和。音乐亦然，要“和五声”，使“轻浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也”，故虽皆相反而能成音乐（《左传》昭二十年）。所谓可否相济，即寓不同于“和”之中。

我想特别强调的是，“和”虽调节“异”而允许存异，虽追求“齐”而承认“不齐”。章太炎从《庄子·齐物论》中总结出“以不齐为齐”的观念，正是此理。儒道思想在此根源处是相通

---

[1] 杨铨：《中国近二十年之社会改造思想》，《东方杂志》21卷17期（1924年9月10日），第50页。

的。孔子的"和而不同"，实即以"不同"为"和"，即在不同的基础上和，和中可存不同，而不必同，也不必"求同"（后人未充分领会此精义，反去搞什么"求同存异"，在境界上实差一等）。庄子的"以不齐为齐"亦然，只有任万物万事各得其所，存其不齐，承认并尊重每一个体自身具有的真理标准（道），然后可得彻底的"自由、平等"[1]。民初的无政府主义者景梅九在论证"自由之真谛"时，也从《齐物论》中读出了"任其不齐，齐之至也"的真正自由境界。这是否可以成为学术对话所遵循的准则呢？敬请与会方家指教。

（原刊《中国社会科学》1999年4期）

[1] 参见王汎森：《章太炎的思想》，台北时报出版公司，1992年，第155－162页。

文章与钱今昔谈

五代人罗隐写过一首《送灶》诗："一盏清茶一缕烟，灶君皇帝上青天。玉皇若问人间事，为道文章不值钱。"意谓五代时武人越货，凡事非钱不行，而作为"文章"的学术或文化则已衰落。杨荫杭在20年代初引用了此诗后却指出："五代时文章虽短，非绝不值钱。尔时南唐、后蜀皆文化卓著，岂今日各省所能及。印板术创自中国，实始于孟蜀。使文章不值钱，能镌板风行乎？"

不过，罗隐的诗至少提示着五代之前文章大概更"值钱"。其实中国历史上文章的"值钱"与否有起有落，比如五代之后的宋代，文章似乎就特别"值钱"。所以喜欢功业的人，一般都言必称汉、唐；而近代关怀文化者如王国维、陈寅恪等，则多表彰宋代为中国文化的顶峰。

但"文章不值钱"的现象到近代似乎已成定式，且呈现每下愈况的趋势。杨荫杭尝以北京各部衙的地位为例说明之：在"以人为本位"的清季，张之洞以军机大臣兼管学部时，学部中人，也饶有气焰。到20年代军阀掌权，各部"红与黑"之标准，已改成"以钱为本位"。收入最多者为最红之部，若无收入而仰给于人，则等于乞丐。陆军部虽无收入，却最强横，予取予求，故仍为红部。而教育部绝无收入，也无能力从别处拿钱，已成最黑之部；部中人多垂头丧气，与清季成鲜明对照。故杨

氏叹道："使罗隐生于今日，作《送灶》诗更不知作何语？"

这一文武之间的异位，其实也有读书人自己的贡献。20年代军阀割据，每使人想起五代，其原因甚多，但从19世纪末以来几十年提倡"尚武"和"军国民主义"，决非次要的因素。清季民初的一片"尚武"之声，正是读书人喊得最响亮。文人领袖如梁启超、蔡元培等，几无一不是尚武精神的鼓吹者。大儒章太炎固曾以提出"革命军起，革命党消"而闻名于世；后来北伐之时，尚武的"长衫同志"吴稚晖，也鼓吹"一切权力归武装同志"。大家都是"一股道上跑的车"，说是从风而靡，决不为过。照此发展下去，结局当然是"文章不值钱"了。

不过，文章是否当以"值钱"论，本身也还可以打个问号。曹丕就曾迂远地以为文章是"经国之大业"，但曹家天下的短暂似乎颇使人对他的说法怀疑。且读书人的生计是个必须考虑的实际问题，以天下为己任的孔子，也曾提出"学也禄在其中"的导向性意见来加强士人向学的"力度"。罗隐注意到的祭祀灶君，就是一面作文章，一面希望解决实际生活的需求。惟一旦将两者结合起来从值钱的角度思考文章，则文章的"价值"自然也就落实在钱上了。

到讲求经济效益的时代，"不值钱"者便很难受人尊重。我们近年的学术职称即很能说明这一点。在五六十年代，讲师即算高级知识分子，学术上要求有相当造诣，在学校里和社会上都受人尊敬，而且在收入上也属高薪阶层，的确比较"值钱"。大学教师能做到讲师而退休，一般人当无怨言。但这个一般学人可接受的职称，后来很快由副教授而教授（薪水却早已与社会平均工资相等或更低）。今日讲师早已成为相当于学徒"转正"的职衔。学人在退休时少有不升到教授者，否则必觉是极大的遗憾，且不排除单位领导"打压"的因素。

现今各大学的教授，已至少是以前的许多倍。大规模地增

时、学界以外也还有看得起这一头衔者：最近颇爱摄影的某相声演员，即被某重点大学聘为新闻学专业的“兼职教授”——方给得轻松，一方受得潇洒；授予和接受的双方都觉得心安理得，最能提示今日“教授”的实际社会含义。20多年前有人说大学就是“大家都来学”，如今似乎又开始出现“大家都来教”的现象，进步的速度不可谓不快，真让人产生“不胜今昔”之感叹！

（原刊《中华读书报》1998年2月11日）

近代中国民族主义的史学反思

民族主义在全球范围内不同程度地复起是20世纪末一个显著现象，已引起中外学者的关注。但近年一些西方观察家所看到的"中国民族主义"，如"说不"一类，其实与民族主义有相当距离。这提示着学界对中国民族主义的认知恐怕还相当模糊，其中一个重要原因就是过去偏重于从各社会科学学科的理论角度研究民族主义，这样一种"非历史"的研究倾向在一定程度上实架空了民族主义。本文不拟在术语的界定上做文章，而主要从史学的社会角度考察，注重人物即民族主义"者"的角色和作用；先分析近代中国民族主义与域外民族主义的异同，继论证其以向往"超人超国"为特征的特殊表现形式，最后通过民族主义与民国政治的复杂曲折关系检讨其所包含的抗议与建设两个面相。希望能起到拾遗补阙的作用，使我们对近代中国民族主义的认识和理解较前稍进一步。

1. 引　言

19世纪快结束时，当时广受舆论关注的美国海军战略家马汉（Alfred T. Mahan）曾预言：20世纪的世界新格局将是非西方（non－west）、特别是东亚地区的兴起，因而会出现非西方（或东方）向西方强权的挑战。鉴于这样的发展趋势，美国必须明

确其西方认同，并责无旁贷地起而捍卫西方的强势地位。马汉一向认为战争和扩张是一个健康国家（a healthy nation）的标志，一个进步的国家（a progressive nation）必须扩张，而一支强大的海军是实行扩张的基本因素；所以他的"捍卫"意味着强烈的进攻性。但战略家马汉也知道更深远的因素是文化的，他指出：最终能够维护西方强势地位的唯一选择是西方同化（to assimilate）非西方，使之西化。约一百年后，在20世纪即将结束之时，另一位备受注视的美国政治学家亨廷顿（Samuel P. Huntington）对下世纪的世界格局提出了极为相似的预言。[1] 不过，亨廷顿不仅不主张进取性地西化各类非西方文明，而且实际认为大部分非西方文明不可能西化。他虽然强调了西方与非西方诸文明间冲突的可能性甚至必然性，但最终仍然主张人类各文明应学习并习惯于相互共处。[2]

从两次世纪末关于文明冲突的预言中，依稀可以感觉一种通常称为民族主义的思绪的味道（虽然两位预言家所讨论的比一般称为民族者要宽广许多）。马汉所处的时代稍久远，暂不置论。亨廷顿则显然有意无意间受到冷战结束后民族主义思绪在

1　在1998年9月日内瓦举行的以"21世纪国际关系的形式与趋势"为主题学术会议上，亨廷顿的哈佛大学同事入江昭（Akira Iriye）教授已指出这两次世纪末预言的相似。

2　大部分的中国读者不很欣赏亨廷顿的基本观念，其实亨廷顿不过是多说了几句老实话，表达了相当一部分西方政治观察家的真实认知。这听起来固然不如我们耳熟能详的西方"对外友协"机构的言论那么亲切入耳，但或许更接近实际。也许有些不喜欢亨廷顿的人甚至会以为他最后关于"学会共处"的结论是为了"政治正确"而不得不说，但只要是作为结论正式表述出来，即应视为其研究得出的结论。与马汉提出的选择相比，亨廷顿提出的取向显然揭示了美国人乃至全人类在一个世纪后的巨大进步。实际上，"学会共处"不仅是多年国际局势演变教给各国人民的重要一课，恐怕也是因"改革开放"而产生了前所未有的国内人口流动的今日中国人在人际关系中所必须实践的一个基本原则。

西方复兴这一大语境的影响　只要把亨廷顿言说中的“文明”这一术语换成“民族”，他的大部分论旨与民族主义的基本观念真可说若合符节。而近年民族主义（作为一种观念体系）在其发源地欧洲的复兴，却是在大多数西方观察家预料之外的。

当20世纪80年代末苏欧政治体制崩解时（这是冷战结束的重要表征），西方一些专家即已预计今后影响世界最大的力量将是民族主义。但其具体所指，则多就民族主义对所谓第三世界中变动较多地区的影响而言。说到欧洲，一般都期望着全欧“民主化”的出现。殊不料苏欧政治体制崩解的第一个直接后果便是民族主义在欧洲的复起。前南斯拉夫联邦各族间战火长期不熄，成为一大世界难题；如今虽然停火，但问题远未获得根本解决。前苏联解体后各前加盟共和国之间也曾有诉诸武力者，而俄罗斯境内民族主义的风起云涌更引起了世界瞩目。

特别有意思的是，民族主义不仅仅在前共产主义体制影响下的东欧风行，在早已“民主化”的英伦三岛上，爱尔兰民族主义方兴未艾，而以狭隘民族主义为基础的“新法西斯主义”在德国和意大利也不同程度地卷土重来，整个欧洲实已为一股民族主义大潮所扫荡。在被称作民族主义故乡的欧洲，一般人早已将民族主义时代视为已经过去的历史时段。短短几年间，欧洲人竟然不得不面临这一风潮的再度席卷，殊非几年前那些欢呼自由民主战胜者始料所及。

与此同时，欧洲一体化反取得较前更迅速的实质性进展，也是一个非常值得注意的现象。第二次世界大战后数年间和1989年苏欧政治体制崩解后欧洲均明显出现了民族主义思潮上升的趋势，而欧洲一体化的观念正兴起于20世纪40年代后期，一体化运动更在90年代获得实质性的疾速进展。这提示着欧洲

一体化观念恰在此民族主义思潮上升的两阶段获得了较广泛的认同和接受。这一看似矛盾的现象应怎样理解？民族主义在其间起到了什么样的推进或阻碍作用？进而言之，欧洲一体化是走向全世界的"天下一家"这一进程的一个步骤或是像亨廷顿所建议的西方文明的进一步自我凝聚？这是很值得进行不同社会民族主义比较研究的学者注意的题目。

结果，民族主义在世界历史中的作用很快再次受到西方学人的广泛注意。不仅已有新的力作出版[1]，而且麻省理工学院和哈佛大学等自 1992 年起已在尝试为研究生开设民族主义的专题课。近年美国历史学会的会刊更在组织讨论如何将民族主义整合到大学本科的历史课堂之中。参与的论者均同意在大学开设民族主义课为当务之急，因为不了解民族主义则不仅不能了解近现代世界，而且也无法了解所谓"后现代"世界。民族主义显然已再次成为西方人文和社科研究的重点关注对象。值得注意的是，许多人都强调过去对民族主义的研究存在一种"非历史"的倾向（即偏重于从各社会科学学科的理论角度研究民族主义），故在一定程度上架空了民族主义，现在则应纠正这一倾向，多从历史角度去考察和检讨民族主义。[2]

正是这种民族主义复兴的西方语境，使得一些欧美观察家近年颇注意所谓"中国民族主义"的动向。从认识论的角度看，正所谓仁者见仁，不仁者见不仁。胸中先有民族主义的"成心"（庄子语义）在，自容易求仁得仁；眼观耳听，无不"发现"与民族主义的关联。其实西人所注意到的所谓中国"民族主义者"，比如什么"说不"及后来持似乎更学术化的类似言论者，

---

① 如 Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992) 就是较受注意的一本。

② 参见 *Perspectives*, 32: 8 (Nov. 1994), pp. 1, 8－13.

虽然均不无民族主义情绪的成分，实际上多数都是食洋不化的趋西（pro – Western）者。观其言论，对中国文化所知实在有限，而其思想武器几乎无一不是西来，甚至可以说离了西方概念和西式新名词便不能表述思想。在思想资源方面，这些人与同一时期中国的反传统“西化派”以及那些用后现代西学来“解构”中国学术的“国学家”均颇类似，都是司空图所说的“汉儿学作胡儿语”，不过一是“翻向城头骂汉人”，一是“翻向城外骂西人”而已。[1]

这样一种中国“民族主义”被异化的现象，有力地提示了关于近代中国民族主义的研究实际尚处在多么初浅的程度。对此许多人，特别是史学学人，恐怕不一定同意。的确，中外关于中国近现代政治和思想研究者，几乎无不提到民族主义。尤其是在西方的中国研究中，民族主义的兴起（the rise of nationalism）是一个不断重申的主题，而且民族主义浪潮是处在“不断高涨”的进程之中。我们若细看许多关于中国近代各“事件”的研究便会发现：一开始时民族主义通常被认为是这些事件的动力，而到结尾时民族主义又多因这些事件而进一步“上升”。民族主义一身而兼为历史发展的原因和结果，其受到史家的重视可见一斑。可以说，作为一种诠释的工具，民族主义在近代中国研究中是被用得最为广泛的，而且不乏滥用之例。[2]

可是我们如果到图书馆一查目录，则可以看到这样一个备受重视及在过去的研究中被广泛使用的中国民族主义，专门的

---

[1] 参见罗志田：《学术研究的游击战倾向及“后学”与“国学”的异曲同工》，收入罗志田、葛小佳《东风与西风》，三联书店，1998年，第195–213页。

[2] 参见 Arthur Waldron, “The Theories of Nationalism and Historical Explanation,” *World Politics*, 37 (April 1985), pp. 416–433.

研究论文已为数不多，而专题著作更屈指可数。[1] 一般而言，只有已达成基本共识者或根本不重要的题目才会出现这样的现象。但细检诸家关于近代中国民族主义的说法，实歧见纷纭，恰恰最缺乏一致的共识。其唯一的共识，恐怕即在于民族主义在近代中国的重要性。何以会出现这种诡论性的现象，原因必多，应是学术史的好题目。但其中一种可能，即大家都以为本已达成共识，故无研究之需要；人人皆视民族主义为现成工具，信手拈来，似乎颇为得心应手。实际上，前述有关中国民族主义的专题著作都不过是近年才出现，最能说明前此一般论著中关于近代中国民族主义的论述，未必都建立在充分研究的基础上。可知中国研究中关于近代民族主义的表面共识不啻是一种充满想象的迷思（myth）。

今日适值世界民族主义"复兴"之时，更应对近代中国民族主义的来龙去脉，进行细致的梳理，庶几得出一个较清晰且接近本相的描述和诠释。晚清以来一百多年间，中国始终呈乱象，似乎没有什么思想观念可以一以贯之。各种思想呈现出一种"你方唱罢我登场"的流动局面，可谓名副其实的"思潮"——潮过即落。但若仔细剖析各类思潮，仍能看出背后有一条潜流，虽不十分明显，却不绝如缕贯穿其间。这条潜流便是民族主义。如果将晚清以来各种激进与保守、改良与革命的思潮条分缕析，都可发现其所包含的民族主义关怀，故都可视为民族主义的不同表现形式（甚至许多自称不是民族主义者的

[1] 这一情形近年有些改善。据我不广的见闻，以中国民族主义命名的第一本英文专题论文集已于近年出现：Jonathan Unger, ed., *Chinese Nationalism*, Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 1996；中文的专著则有唐文权：《觉醒与迷误：中国近代民族主义思潮研究》，上海人民出版社，1993 年；陶绪：《晚清民族主义思潮》，人民出版社，1995 年；我个人的《民族主义与近代中国思想》（东大图书公司，1998 年）和《民族主义与民国政治》（上海远东出版社，2000 年，印刷中）也有所涉及。

人，也不例外）。

近代中国这一从上到下的共同思绪和关怀，包括爱国、种族观念、排外、社会达尔文主义、夷夏思想等等。然其核心是中外冲突、中外矛盾，并且具有强烈的情绪性。喜欢挑剔字眼的人总爱说，你说某人是民族主义者，你去问他，他自己就未必承认。这是有些道理的，比如胡适，他本人是不是能承认自己是民族主义者，恐怕确实要打个问号（但也仅此而已，胡适也没说他“不是”民族主义者）。但对于多数人来说，他们说自己是或不是一个什么主义者时，并未事先思考该主义的确切含义。正如今日美国人个个都会说（而且爱说）自己是美国人（I am an American 和 This is America 的确是许多美国人的口头禅），但若要问到“美国人”的概念或定义，恐怕没有几个人可以说得清楚。

广义言之，民族主义实不仅仅是一种一般意义上的“主义”。人类学家吉尔兹（Clifford Geertz）在研讨二战后独立的那些“新国家”的情形时指出：“民族主义不仅仅是社会变迁的附产物，而是其实质内容；民族主义不是社会变迁的反映、原因、表达，甚而其动力，它就是社会变迁本身。”[①] 英国左派史家奈恩（Tom Nairn）也认为，民族主义即现代国家政治实体的总条件之名称（a name for the general condition of the modern body politic）；与其说它是独立于此的另一种“主义”，毋宁说是政治的和社会的思想风气。所以，学理方面的民族主义理论即在此广义的“民族主义”的不规则影响之下。[②] 故如果不在术语的界

① Clifford Geertz, "After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States," in idem, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973, pp. 251 – 252.

② Tom Nairn, *The Break Up of the Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, 2nd ed., London: NLB, 1981, p. 94.

定上做文章，而主要从思想史角度考察，特别是从思想史的社会学角度考察，注重民族主义“者”的角色和作用，反可能得到前所未得的理解

2. 近代中外民族主义的异同

从思想史的层面看，近代中国民族主义的形成，可用章太炎的一段话概括之。章氏自述其民族主义思想的形成时说：他幼年读《东华录》，已愤恨“异种乱华”。后来读郑所南、王船山两先生的书，“全是那些保卫汉种的话，民族思想逐渐发达。但两先生的话，却没有什么学理。自从甲午以后，略看东西各国的书籍，才有学理收拾进来”[①]。也就是说，近代中国民族主义的发端，固然来源于传统的族类思想，但其成为一种“主义”，却是收拾了日本和西方的学理之后。而彼时日本的民族主义学理，基本也是舶来品。所以中国士人真正收拾的，不过就是西方的民族主义学理。

或者即因为此，今日学人讲中国民族主义或民族认同，常惯于从近代才开始引入的西方观念去倒推，有时不免似是而非。盖昔日中国人的思想言说中既然不含此一类词汇，则本不由此视角出发去观察和思考问题，应无太大疑义。如果从近代才开始引入且仍在发展中的西方观念去倒推，便难以对昔人产生“了解的同情”。故研讨近代中国民族主义，一须追溯其传统渊源，一须检讨其收拾的西方学理。同时更必须将其置于当时的思想文化演变及相关之社会变动的大语境中进行研讨。尤其需要关注的是传统族类思想的一些（而非全部）层面何以能复苏，

① 章太炎：《东京留学生欢迎会演说词》，转引自王汎森《章太炎的思想》，台北时报出版公司，1992年，第68－69页。

西方的一些（而非全部）学理何以会传入，以及二者怎样融合等诸多因素相互作用的动态发展情形。

同时，在考察与近代中国民族主义有关的传统观念时，仍当注意其发展演化的内在理路，特别是在近代西方观念引入前夕士人对这些观念的时代认知。只有在搞清这一语境的基础上，才能对时人怎样收拾西方学理以整合出近代中国的民族主义思想观念具同情的理解，以获得较接近原状的认识。而且，这个收拾整合的过程本身至少与其结果同样重要。因此，最初的功夫恐怕还在于努力重建晚清人与民族主义相关的本土思想资源及收拾整合西方学理的过程，在重建中去理解时人的心态。

传统的夷夏之辨观念就常为人所误解，已经到不重建就"失真"的程度了。夷夏之辨本以开放为主流，许多时候夷可变为夏（反之亦然），故中心与边缘是可以转换的，这一点最为近人所忽视。而夷夏观念在清代的发展演变及清人认知中的夷夏观念更须侧重。因为先秦及以后历代之人怎样认识华夷之辨固然重要，但清季士人的心态和认知对理解近代中国民族主义尤为重要。换言之，昔人的夷夏观可以是多元或多面相的，但清季士人或者只接受昔人观念的一面或一支，或者虽只接受其一部分而自信是接受了全体，也可能其观念未必与昔人一致而自以为还是一致的。要之，对于研究近代中国民族主义而言，最重要的是当时当事人所持有的可能自认是传统的民族思想观念，至于其观念是否与昔者已不一致甚而至于有冲突，则是次要的。[1]

今日治中国近代史之人讲夷夏之辨时，每好效法西人转拾梁启超牙慧，说什么古人以为"中国即世界"，其实这在逻辑上

---

[1] 参见罗志田：《夷夏之辨的开放与封闭》和《夷夏之辨与道治之分》，均收入其《民族主义与近代中国思想》，第35－91页。

是不通的。夷夏格局要有夷有夏，然后可"辨"；若中国即世界，是"夷夏"共为中国呢，还是"夏"为中国？若是"夷夏"共为中国，则"华夏"对新老之"夷狄"的不平等态度便与所谓"世界观"无关。若是只有"夏"才为中国，则在"世界"之外的"夷狄"又是什么界？故"华夏中心说"或者有之（世界历史上少有一古代民族不认其所居之地是天下之中心者），"中国即世界说"实未必存在。[1]

迄今为止的中国近代史研究，都明显受到晚清以来趋新派，特别是革命党人观念的影响（虽然这影响主要是无意识的）。这在近代中国民族主义的研究中也有所体现。比如，今人每喜欢指责昔人只知忠君而不知爱国，实际是先存将君与国分开的"共和"成见。任何国家都有其主权象征（the sovereign symbol），在君主国或君主时代，君主就是国家最主要的主权象征。陈垣指出："臣节者人臣事君之大节"，故古代"忠于君即忠于国"。他又说："君臣、父子、朋友，均为伦纪之一。必不得已而去，于斯三者何先？为国，则不能顾及亲与友矣。"[2] 仍是把君臣关系视作个人与国家的关系。即使在西方的君主国，君主也正是国家的主权象征。例如，尽管"不列颠国"的地域已发生了很大的变化，英王过去是，现在也还是整个不列颠国的主权象征（the sovereign symbol of the whole British nation）。假如我们自设为君主时代的臣民，试问可以有不忠君的爱国吗？换言之，一个对君不忠的臣或民，当时人能视其为爱国吗？

实际上，"共和观念"里的一些关键词，也是由君主时代的

[1] 参见罗志田：《先秦的五服制与古代的天下中国观》，收入其《民族主义与近代中国思想》，第1－34页。

[2] 陈垣：《通鉴胡注表微·臣节篇第十二、伦纪篇第十三》，科学出版社，1958年，第222、243－244页。

词汇过渡而来。在共和观念兴起之初的英语世界里，今日通行的“国家”（nation）一词，那时与“帝国”（the Empire）一词是可以通假的。美国独立前后，英美人就是用“帝国”一词来表述“国家”的概念。英国保守主义大家柏克（Edmund Burke）在1775年时就是以“帝国”（the Empire）一词来表述不列颠国（the British nation）的概念。不仅如此，即使在美国独立并实行共和制后，也仍常见“美利坚帝国”（the American Empire）这样的称呼。美国人迪金森（John Dickinson）就曾说：“一个国家（他用的是 nation 而不是 kingdom 或 empire）的国王（king）或王族是可以改变的。”凡此种种，皆说明在18世纪下半叶，英语世界里国家与帝国两字是可以通假的。北美十三洲的独立，一开始只不过切断了它们对英国的忠诚，尚未形成新的忠诚的中心。美国国家观念是在失去旧象征后逐步“发现和创造”出来的。到1778年，一个表述为“新帝国”（a New Empire）的美国国家观念才开始形成，到1783年始基本确定下来。[①]

当然，有关国家象征的观念也是随时代的变化而转移的。中国传统的国家象征如君主、宗庙、社稷以及亡国象征如屠鼎、易器、改正朔、易服色等，至西方的主权观念引进后便渐渐淡化。到民国后则鼎、器等已多散失或进人了博物馆，而正朔、服色等也均由中国人自改自易，且改易也并未遇到强有力的反对（抵制者仍大有人在，特别是历法）。最能体现时代“话语权势”转移的莫过于：代清的虽是中华民国，正朔、服色等却均改从西式（或其变体）。清季人对此已有所议论，也曾提出过一些回向传统的改法，但似缺乏说服力，未能形成影响。这一方面说明西潮的冲击确实有力，另一方面大概也因国家象征的观

① 参见 Max Savelle, “Nationalism and Other Loyalties in the American Revolution,” *American Historical Review*, LXVII: 4 (July 1962), pp. 902–905, 914–921.

念已发生典范转移：对绝大多数人来说，正朔、服色等已不复被作为国家象征来对待了。

可以说，对于中国“民族主义”，不仅不宜从近代才开始引入的西方观念去倒推，更不必以今日西方的定义来界定。实际上，西人关于民族主义的界定也在不断转换，从无一公认的严格准确的定义。而且西人对民族主义的研究有明显的“层累堆积”现象：关于民族主义的研究越多越细致，民族主义本身的起源就越早。近年的研究已将西方民族主义的起源上溯到大约15世纪[1]，而较早的西方研究多倾向于认为民族主义兴起于18—19世纪而风行于19世纪后期。清季民初人所“收拾”的正是此类早期西方认知中的民族主义学理。

也只有在此之后，中国士人中的一部分才开始尝试以西方的表述方式将中国的一些固有思想观念整合并表述出来（孙中山即是一个最典型的代表）。故对19世纪中期以前中国的种种行为学说，恐怕很难冠以民族主义的称谓。然而有意思的是，中外均有学者认为中国民族主义的诞生甚至早到宋代。吕思勉先生曾说：“民族主义，原因受异族的压迫而起。中国自宋以后，受异族的压迫，渐次深了，所以民族主义，亦渐次勃兴。”[2]而美国学者田浩（Hoyt C. Tillman）也从陈亮那里读出了“原初的民族主义”（proto-nationalism）。[3]其实，民族主义毕竟是在一定时段兴起的外来观念，即使界定得再宽松，在西人自己都不怎么讲民族主义时，中国又何来民族主义？

关于近代中国民族主义于何时兴起以及哪些人是早期中国

[1] 参见 Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*.

[2] 吕思勉：《历史研究法》，上海永祥印书馆，1948年再版，第35－36页。

[3] Hoyt C. Tillman, "Proto-Nationalism in Twelfth Century China, the Case of Chen Liang," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 39: 2 (1979), pp. 403－428.

民族主义者，西方学者的见解也真是“百花齐放”。梅谷（Franz Michael）认为洪仁玕是“中国最早的近代民族主义者（modern nationalist）之一”；而柯保安（Paul Cohen）则从王韬那里看到了早期中国民族主义（incipient Chinese nationalism）。[①] 他们显然都同意中国民族主义兴起于19世纪中叶。但陈志让则主张义和团运动才意味着“中国民族主义的诞生”。[②] 而杜威又认为五四运动的意义相当于“民族/国家的诞生”。他在1919年6月1日的信中说：“我们正目睹一个民族/国家的诞生（the birth of a nation），而出生总是艰难的。”徐中约显然同意杜威的看法，他以为五四学生运动标志着作为一种“新力量”的民族主义在中国的“出现”。[③]

这些人的一个共同特点是均从其观察或研究的对象那里看到了“民族主义”在中国的发生，恰提示着“民族主义”对他们来说正不啻“望远镜与显微镜”；他们在考察研究中国的特定事物之前，有可能手上已先拿着这一有效的武器，诚所谓我欲仁而斯仁至，对镜一窥，当即看个正着。而这些解读中国的学者也可能有意无意中受到晚清以来中国趋新派和革命党人观念的影响，总希望找到中国新旧之分界点（以为“新”正名），故其所见也就都成了最初和第一了。

不论产生于何时，近代中国民族主义与西方民族主义实有

---

① Franz Michael, *The Taiping Rebellion*, Seattle: University of Washington Press, 1966, pp. 136 – 137; Paul Cohen, "Wang T'ao and Incipient Chinese Nationalism," *Journal of Asian Studies*, 26: 4 (August 1967), pp. 559 – 574.

② Jerome Ch'en, "The Nature and Characteristics of the Boxer Movement," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 23 (1960), p. 307.

③ "John Dewey from Peking," June 1, 1919, in John Dewey and Alice Chipman Dewey, *Letters from China and Japan*, ed. by Evelyn Dewey, New York, 1920, p. 209; Immanuel C. Y. Hsu, *The Rise of Modern China*, 2nd ed., New York: Oxford University Press, 1975, p. 605.

同有异。正像法国大革命时期的革命者攻击法国君主制未能完成其自身制订的统一民族国家（national unification）的任务，因而应被推翻一样，晚清的中国民族主义者首先也是在得出了清政府不能救亡图存的结论这个基础上，才逐渐认同于以反清为表征的带种族色彩的民族主义。身处西强中弱而面临帝国主义侵略直接威胁的晚清人，对西方民族主义的认知及其收拾何种西方的"学理"，更有其特定的选择。

同是与革命直接相关的近代欧洲民族主义中，法国民族主义就以内倾（inward direction）为特点，与以外向为特点的德、意民族主义有相当大的区别（这只是就特点言，并不否认它们也各自都有内倾与外向两面）。前者主要针对的是既存的政权，故民主（或晚清人爱说的"民权"）倾向甚强；后者则主要针对外族的威胁、征服和占领，故集体意识实占上风。在中国，章太炎、梁启超那一代人虽然也强调"民权

学者爱默森（Rupert Emerson）以为，与资产阶级和大众的兴起同时段的欧洲人对政治的民主参与那种明确要求是紧随在数世纪的民族建构（nation - building）之后的。[1]

有些人即据此欧洲经历，将“民主”也看作民族主义的一个重要有机组成部分。在中国，同样存在那种通过共同语言等因素结成的长期的共同命运产生出的认同感，但在中国近代民族主义兴起之前千百年，中华民族的认同感早已凝固，无需由什么人来强化。中华民族的“建成”既早，在中国也并不存在近代欧洲那种在民族建成之后对民权的自觉认识和对政治参与的明显要求（这部分可能因为传统中国政治制度的基石科举制确有开放的一面），故“民主”到底是不是民族主义的一个重要组成部分，近代中国士人对此并无确定的共识。在20世纪30年代外患深重时，民主与救亡这一民族目标是否冲突（未必像今日有人主张的一定冲突），反而成为知识分子争论的热点。

近代中国民族主义的兴起确实也伴随着社会的剧变，但却是与西方相当不同的社会变迁。思想上的正统衰落和异军突起与四民社会的解体直接相关。工商业者的兴起的确可见，但同时知识分子的边缘化与边缘知识分子而不是所谓大众的“出现”和兴起似与政治有更直接的关联。从社会学的角度看，民族主义运动有其特殊的吸引力。边缘知识青年在其中找到自身价值的实现，从不值一文的白丁（nobody）变成有一定地位的人物（somebody），国家的拯救与个人的出路融为一体。精英知识分子也在这里发现一个选择，即一条通往回归到与大众和国家民族更接近的路径。民族主义运动为知识分子的边缘化和新兴的边

[1] 参见 Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to self - assertion of Asian and African Peoples*, Harvard University Press, 1960, pp. 93 - 95.

缘知识分子都提供了某种出路，其在近代中国自然影响深远。[1]

另一方面，虽然中华民族的认同感早已凝固而无需强化，但对一般中国人来说，这个民族认同感恐怕更多是像章太炎所说的那样潜藏在心中，远未达到"活跃而自觉"的程度。如果不出现大的内忧外患，大约也就会基本维持在潜存的层面。从这个角度看，近代中国民众的民族认同感仍是可以被"唤起"而转化为政治力量的。一旦有社会、政治的大变动，尤其是遇到外患时，"先知先觉"的民族主义者仍可诉诸大众的民族认同感，将其唤起并使之转化为政治力量（详后）。

正因为近代中外民族主义者面临着相似而又相当不同的语境，近代中国民族主义存在一些既与同时代的殖民地不同，也与民族主义的发源地西欧不同的特点。清季中国士人一面努力收拾西方的民族主义学理，一面又试图与西方保持一定的距离。1904年《江苏》杂志一篇论民族精神的文章（不具作者名）说：

> 民族精神所由发现者有二：其一曰由历史而发生者也；其二曰由土地而发生者也。言爱国者，群推欧洲。欧洲之史，进步之史也。非唯欧人爱之，吾亦爱之。然而，吾爱之而不能发达之使如欧人之自爱者何也？则以吾国历史、土地之不同使然也。祖宗之血质、社会之习惯、个人之感情，即使我以不能爱吾国而兼爱其他，则吾之爱吾国也不得不专。而见他人之国，虽其机械发明、文艺日新，吾亦唯崇拜之尊贵之而已，又岂可自许其文明，遂心醉西风哉！[2]

[1] 参见罗志田：《失去重心的近代中国：清末民初思想权势与社会权势的转移及其互动关系》，收入其《民族主义与近代中国思想》，第149—192页。

[2] 《民族精神论》，《江苏》，张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，三联书店，1960年，卷一下，第840页。

这里"言爱国者，群推欧洲"一语，最能提示当时中国"话语权势"之所在。这篇文章特别提出区分崇西、尊西与心醉西风的差别，很有提示性：对西方尊而崇之并无不可，但爱则仍在吾国，此一最后准则不能失。正如此文作者所说："言民族之精神，则以知民族之历史与其土地之关系为第一义，而后可以言生存竞争之理。"立脚点站稳之后，当时流行的生存竞争的优胜劣败之理便不容易影响民族自信。从思想史的社会学角度考察，只要落实劣败者为"我"而思改进之，则无论其出何策（包括反传统与全盘西化），仍然是民族主义者。故观察近代尊西之人，最后还要看其是否爱欧洲或爱"文明"胜过爱祖国。只要不逾此最后界限，应该说都是民族主义者。

爱默森认为：一般而言，一个民族或国家的全民族目标和价值体系，不是从传统中生出，就是指向一个风格不同的未来。[①] 前者回向传统，从历史中寻找昔日的光荣；后者面向未来，从前景中看到民族的希望。殖民地人因传统已面临被打压殆尽的情景，而前景实不容乐观，故一般更多地回向传统；在领土主权基本保持的所谓"半殖民地"（或孙中山所谓"次殖民地"）国家，士人似乎更倾向于憧憬一个美好的未来。

"回向传统"和"面向未来"这两种类型的民族主义在近代中国同时存在，近代中国的新旧之争，正可从此角度思考。一般而言，在所处现状并不令人愉快之时，过去和将来都不仅提供一种可能的选择，而且当下就提供对现实的某种回避，因而都有相当的吸引力。但由于近代中国的新与旧本身已成价值判断的基础，故从传统中生出的一派不可能成为主流。而且，守旧派确实既提不出对现实问题的解决方法，更不能从复旧（已经失败的旧）中保证比现在更好的将来。而趋新派至少可以描

① Emerson, *From Empire to Nation*, p. 367.

绘美好的前景；他们立足于此一想象的描绘，可以提出无限多种可能解决现存问题的办法。[1]

1904年刊于《扬子江》的一篇论民族自治的署名文章充满希望地说："有新国家必有新国政，有新国政必有新国民。二十世纪之新中国，其民族能铸成一特别之天性，光明于全球大陆，而不为人类馆参考玩具、不为演说家诋谇材料者。"只有接受民族自治观念这一"大影响"，才能成就此"大价值"。[2] 可知当时刺激中国人最深的，正是中国已成外国"人类馆参考玩具"与中外"演说家诋谇材料"。那时一般言及民族主义者，均知强调民族的固有"特性"，本文作者则颇有前瞻眼光，试图重新"铸成一特别之天性"，恰是爱默森所谓在"指向一个风格不同的未来"这一层面来重建"民族或国家的整体目标与价值体系"。

既然中国的过去已被"证明"不行，而现状又不佳，"有所变"的确是那时大多数人认为唯一可行的取向。对近代中国士人来说，伴随进化论而来的"优胜劣败"说固然使人不舒服，但人类在不断进化这一规律本身却让中国人看到了希望：正因为这是社会发展"规律"，中国文化的"野蛮"和"低劣"只能是暂时的（梁启超提出的"过渡时代"观念受人欢迎处也正在此），中国必然有发达的一天，西方不过是先走一步，此时暂处前面而已。

故爱默森以为：孙中山的民族主义与早期中国民族主义（约指反对夷狄那一代）的区别在于，其主要的方向不再为了已经被历史证明为失败的旧世界而与入侵者斗争，而是寻求一种

[1] 参见罗志田：《新的崇拜：西潮冲击下近代中国思想权势的转移》，收入其《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，湖北人民出版社，1999年，第18—81页。

[2] 遁园：《论民族之自治》，《扬子江》（1904），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第955—956页。

新的途径，即认同（他未用此词）于西方并努力接受西方的新事物。从世纪之交的民族主义思想先驱者与孙中山开始，中国无疑已步入一个民族主义阶段，而其标志则是不再以因冲击而反应的模式与外来势力为敌，而是接受并摹仿外来者的榜样。[①] 惟爱默森所认知的"孙中山的民族主义"与以反满斗争为开端的孙中山那一代革命党人的民族主义实有相当距离，恐怕倒更多体现在新文化运动那一代人身上。但总的说来，"尊西趋新"的确是从清季到民初多数士人的一个共相。

西方民族主义学理的传入中国也给中国士人提供了新的诠释工具。1903年《浙江潮》上一篇题为《民族主义论》的文章说："夫国于世界而有历史，则自其'祖宗社会'之所遗，固有不能不自国其国者。不能不自国其国，而其国民之文明力乃不能与人抗，则天然之压力，乃迫之使不得不去旧而迎新。"但去旧迎新也分两种："去之取之自己者，则能吸入而融化之，而活用之，其种存，其国兴。"如果是"与之去之自人者，则奴隶而已矣；其种绝，其国亡"。所以，"凡优强民族与劣弱相遇，其文明之同化力，乃能吸入而融化之"。然必须"发挥特性"，也就是"厉其固有使足与世界相竞"。作者指出："特性者，运用文明之活力也。"故"种之强弱，视其文明；文明之高下，视其运用力"。[②]

这篇文章里的"优强民族"与"劣弱民族"的概念，仍受严复"天演论"影响，但已提出一种与"天演论"有所不同的学西方思路，即特别强调学习的主动与被动，并以"运用力"来判断"文明之高下"与"种之强弱"，后者尤其与以胜负决优

---

① Emerson, *From Empire to Nation*, p. 205.

② 余一：《民族主义论》，《浙江潮》（1903），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第489页。

劣的“优胜劣败”说大有区别。故民族主义学理为近代中国人提供了新的思路和取向：从此角度出发，只要是主动吸取他人之文明，使固有强化，不但不存在自己先是否低劣的问题，反是能学习者就优强。作者以为，“一民族之于世界，犹个人之于学”，同一本书而不同读者所得各异，“盖外界之所异，必视内力厚薄以为差”。假如学得主动，善用其固有特性，终可达到“久之内外复互相剂”的结果。

对于许多趋新者来说，由于未来必然是或至少可能是美好的，本民族固有之文化是否保存已不那么重要，从传统中寻找不足（而不是光荣）以摈除或改进这样一种“反求诸己”的取向不但不那么可怕，而且简直成为走向美好未来的必由之路。章开沅先生注意到：1903 年时的上海新人物即主要是“面向未来，因而敢于否定过去”。[1] 后来的新文化运动，实多偏向于这一取向。但正因为他们的基本目标是力图重建“民族或国家的整体目标与价值体系”，以“指向一个风格不同的未来”，他们的反传统恰是出于民族主义的关怀。[2] 这是近代中国民族主义与其他许多地方民族主义的一个显著区别。同样，近代中国士人向往无政府主义、世界主义、社会主义和共产主义这样一些带有“超人超国”意味的理念，其实也多半出自其强烈的民族主义情怀。

3. 向往“超人超国”的近代中国民族主义

向往“超人超国学说”是近代中国读书人的一个共相。清

① 章开沅：《论 1903 年江浙知识界的新觉醒》，收入其《辛亥前后史事论丛》，华中师范大学出版社，1990 年，第 181 页。

② 这个问题我在不少文章中皆曾涉及，最直接的一篇是《新旧文明过渡之使命：胡适反传统思想的民族主义关怀》，《传统文化与现代化》1995 年 6 期。

季以至民初中国读书人虽因不断的国耻和思想的西化而服膺西方近代民族主义，但最终还是暗存一种“道高于国”的观念，总向往一种在民族主义之上的“大同”境界。这是除激烈反传统外，近代中国民族主义与众不同的另一大特点。一般而言，各国民族主义者通常都强调民族至上；可是中国从维新党人到新文化运动知识分子再到国民党人，都主张一个与传统大同观念相近的终极目标。这与近代中国的积弱有直接关联，在思想已西化而社会还比较传统的中国，作为一个弱国国民的中国读书人，要面对西强中弱的世界格局，其内心深处的紧张真有无数层次，而身份认同问题无疑是最要紧的。

近代中国士人一方面有意识地要想疏离于“野蛮落后”的中国而认同于“优越的”西方，另一方面又更愿意认同于西方思想资源中文化认同最不明显或最具超越性的那一部分。他们在不得不学习西方的过程中，对外来的各种思想观念，有意无意间总是选择最少民族认同的“主义”，如无政府主义、世界主义、社会主义等。这样不但避免了对“衰弱中国”的认同，同时也不必认同于“强大的西方”。其实就是毕其功于一役，大家无认同，也就否定了西方自身的文化认同。这一选择背后所隐伏的微妙的民族主义关怀和心态，很值得作进一步的考察分析。

像胡适这样一般认为民族主义倾向不强的人，正是探索近代中国民族主义这类特殊表现形式的最佳个案。少年胡适的民族主义情绪原共强烈，他在上海澄衷学堂时写的一篇题为《物竞天择，适者生存》的作文中说：“国魂丧尽兵魂空，兵不能竞也；政治、学术西来是仿，学不能竞也；国债垒垒，人为债主，而我为借债者，财不能竞也。以劣败之地位资格，处天演潮流之中，既不足以赤血黑铁与他族角逐，又不能折冲樽俎战胜庙堂，如是而欲他族不以不平等相待，不渐渍以底于灭亡，亦难

矣。呜呼！吾国民其有闻而投袂奋兴者乎？”[①]

此文表达了一种从兵、学、财多角度全面竞争的民族主义观念，而文章反映的时代气息也应予特别的注意。胡适自己后来说：“读《天演论》，做‘物竞天择’的文章，都可以代表那个时代的风气。”当时人读《天演论》，侧重的“只是那‘优胜劣败’的公式在国际政治上的意义。在中国屡次战败之后，在庚子辛丑大耻辱之后，这个‘优胜劣败，适者生存’的公式确是一种当头棒喝，给了无数人一种绝大的刺激。几年之中，这种思想像野火一样，燃烧着许多少年人的心和血”。[②] 这里所谓“国际政治上的意义”，其实就是民族竞争的思想。

胡适自己就是那些在民族危机下“投袂奋兴”的人中的一个，他后来基本接受辛亥革命前读书人的观念，认为民族竞争最终是落实在“学战”之上。在此基础上，他一直持一种文化的国耻观，忧国之将亡而思解救之道，特别关注文化碰撞与移入的问题。胡适认为，中国的国耻就是因为“学不能竞”，同时也表现于学子的“无学”，留学就是文化竞争失败的结果。他因而提出要造使中国不亡的远因，即为中国再造新文明。首先是办中国自己的大学，“俾固有之文明，得有所积聚而保存；而输入之文明，亦有所依归而同化”。如果大学办不成功，则学子不得不长期留学，将“永北面受学称弟子国”。这不但是“天下之大耻”，更重要的是“神州新文明之梦，终成虚愿耳”。[③] 只有充分理解胡适这种少年读书时已具有的强烈的民族主义情感，才

① 转引自耿云志：《胡适年谱》，四川人民出版社，1989年，第12页。

② 胡适：《四十自述》，上海书店影印亚东1939年版，第100、167－171页。

③ 胡适：《藏晖室札记》（以下简作胡适日记加年月日），上海亚东图书馆，1939年，1916年1月21日，8月22日；胡适：《非留学篇》，原刊1914年的《留美学生季报》第3期，收入周质平编《胡适早年文存》，台北远流出版公司，1995年，第352－371页。

能领会他在留学时期形成的世界大同主义的真意。

胡适自称其世界大同主义是“经十余次演说而来，始成一有统系的主义”。1912年10月，他读希腊史时“忽念及罗马所以衰亡，亦以统一过久，人有天下思想而无国家观念，与吾国十年前同一病也”。罗马不少先哲“倡世界大同主义，虽其说未可厚非，然其影响所及，乃至见灭于戎狄，可念也”。可知此时胡适尚存晚清人的观念，对世界主义从整体上不十分欣赏。到1913年初，胡适曾就他的“世界观念”作演说，以为西方古代的世界主义者“不特知有世界而不知有国家，甚至深恶国家之说，其所期望在于为世界之人（A citizen of the world），而不认为某国之人。今人所持之世界主义则大异于是。今日稍有知识之人，莫不知爱其国”。故胡适给他的世界观念下的定义是：“世界主义者，爱国主义而柔之以人道主义者也。”这时胡适已有了他的以爱国主义为基础的“现代世界主义”观念，但仍不欣赏西方古代的世界主义。他特别认为丁尼生的诗“彼爱其祖国最挚者，乃真世界公民也”与他的见解暗合。这个见解胡适后来讲得不算多，实际一直保持。1917年时他还专门摘录威尔逊的话，威氏说欧战已使美国人不得不变成“世界公民”（此已与古希腊人之义不同），但并不因此减少其美国特色。[1] 只要把威氏话中的美国换成中国，就是胡适自己的意思了。

1914年5月，康乃尔大学学生对“吾国，是耶非耶，终吾国”（My country, right or wrong, my country）这个观念进行讨论，胡适以为此意即“但论国界，不论是非”，写信给登载此言的该城报纸批驳之。他指出，这实际是一种双重道德标准，即在国内实行一种标准，在国际又实行另一种标准，不过是一种“极

---

① 胡适日记，1914年11月4日，1912年10月25日，1913年4月（原无日），1917年2月23日。

端之国家主义"。两个月后，他又将此作为"狭义爱国心之代表"纳入他关于"大同"的演说。这一次就先后遇到两个人告诉他，其实他的理解是片面的。某夫人对他说，那句话不一定理解成"吾国所行即有非是，吾亦以为是"；而更多是"无论吾国所为是耶非耶，吾终不忍不爱之"的意思。也听了胡适演说的一位英文教授告诉他，那句话的意思可有多解，但其本意是"父母之邦，虽有不义，不忍终弃"。[①]

胡适表示同意此二人的看法，其实心里并未全通。他以为"是非之心，人皆有之；然是非之心能胜爱国之心否"是另一问题。孔子曾有"父为子隐，子为父隐"之语，其实人人皆有私心。"吾亦未尝无私，吾所谓'执笔报国'之说，何尝不时时为宗国讳也"。胡适自述"每读史至鸦片之役，英法之役之类，恒谓中国直也；至庚子之役，则吾终不谓拳匪直也"。可知他对中国是有所隐有所不隐；但其举例皆用中外关系史事，提示了他颇为含蓄的言外之意：他再三致意的"双重标准"其实是针对西方说的。他在第一篇文章里就说，道德标准不应对国人是一种，对他国之人或化外之人（outlandish people）又是一种。那英文的"化外之人"，正是白人称殖民地人的术语。这就是章太炎指责"始创自由平等于己国之人，即实施最不自由平等于他国之人"的意思。[②] 只有明白了这一点，才能理解胡适明知他理解字义有偏差，终不能完全心服的深意。

后来胡适见纽约《晚邮报》社论，说"世界者，乃世界人之世界，不当由欧美两洲人独私有之。亚洲诸国为世界一部分，不宜歧视之"，马上给报纸写封信去表示支持，因他自己也"久持此意"。威尔逊在参议院演说，提倡"任何国家都不应寻求将

① 本段与下段，胡适日记，1914年5月15日，7月26日。

② 章太炎：《五无论》，《民报》，16号，第7页。

自己的政策加诸别的国家或民族之上；每个民族，不论大小强弱，都应让其不受妨碍，不受威胁，不怀恐惧地自由决定其自己的政策和自己的发展道路”。胡适以为这种强调民族自决的主张“陈义甚高”，他所希望的西方态度，也是威尔逊曾说的“若吾人以国中所不敢行之事施诸他国，则吾亦不屑对吾美之国旗”。在国家与是非这个问题上，胡适觉得最理想的境地，仍如威尔逊所说：“人能自省其尝效忠祖国而又未尝卖其良心者，死有余乐矣。”他记录的卡莱尔与他“平日所持相契合”的一段话，仍是陈述一种可以最爱自己祖国，但对他国也持公正爱心，同时又不伤害个人所信奉之哲学的观念。①

1914年10月时，胡适虽认为欧人是为“国家”而战，不是为金钱而战，但已感觉到“今之大患，在于一种狭义的国家主义，以为我之国须凌驾他人之国，我之种须凌驾他人之种”；为此目的，不惜灭人之国与种。他重申这仍是因为对国内国际实行双重标准的缘故：欧人在国内虽有种种道义准则，却以为“国与国之间强权即公理耳，所谓‘国际大法’四字，即弱肉强食是也”。②

两个月后，胡适在论证中国的国防问题时，进一步明确指出：今日世界之大患是强权主义，也就是以所谓“天演公理”为思想基础的弱肉强食的禽兽之道。三年前进化论者胡适初来美国时，听说美国有教师因“倡言‘天演论’致被辞退”，对中国尊奉的“西学”在西方地位并不那么高感到大不可解，慨叹为“怪事”！如今已对西学有更深把握的胡适认识到，达尔文的“优胜劣败”之天演学说本身“已含一最危险之分子”。重要的

① 胡适日记，1915年11月25日，1917年1月22日，1914年7月12日，8月9日。

② 胡适日记，1914年10月26日，以下几段也参见此日。

是，他现在知道西人也主张“天择”之上还应该有“人择”；养老济弱，就是以人之仁来救天地的不仁。[1]

在那年早些时候写的《非留学篇》中，胡适还认为中国旧文明不适于今日之时代和世界，其中之一即“人方倡生存竞争优胜劣败之理，我乃以揖让不争之说当之”。今思想既然扭转，他就专以此说来纠正优胜劣败之西说。他再读中国古代的老子、墨子，就发现其以争斗或不争不斗来区别人禽（其实儒家亦然）是很有价值的思想资源，可以用来构建他的大同主义。这样，西方的“人择”说就起到了为中国传统思想正名的作用，而胡适下意识中实已暗含先秦中国思想较当时的欧洲还更“进化”的观念。他敏锐地认识到日本对中国的霸道行为就是以“西方强权主义”为思想武器的，故只有国际道德“进化”到看重“不争”的“人择”程度，中国才能有和平。[2]

胡适以为，英国人提出的“我之自由，以他人之自由为界”就是以“人择”限制“天择”的学说。这就提示我们，胡适之所以服膺现代自由主义也是以民族平等为基准的，而且他广读19世纪中叶以来的英国自由主义经典似乎就是为了从理论上构建他的大同学说。他从斯宾塞、穆勒（J. S. Mill，胡译弥尔）、格林（T. H. Green，胡译葛令）、边沁等人（胡适统称为英国伦理派）的著作中一一读出了“自由以勿侵他人之自由为界”的意思，而贯之以他提出的个人伦理应首重“一致”的观念，即

① 本段及下段参见胡适日记，1914年12月12日，1911年3月14日。

② 一生逢人便讲伦理的山西乡绅刘大鹏认为，伦理是“维持天下万世之大纲”，自古“伦理明则天下治，否则天下乱”。20世纪40年代日本军队在中国“行其暴虐之政”，也是因为全世界都已不讲究伦理，“惟是行求利之法”。从这个角度来分析帝国主义的侵略，与胡适此时所见颇为相近。参见罗志田：《科举制的废除与四民社会的解体——一个内地乡绅眼中的近代社会变迁》，收入其《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，第161－190页。

言与行一致、今与昔一致、对人与对己一致。最后一点尤宜实行于国际关系："己所不欲，勿施于人。所不欲施诸同国同种之人者，亦勿施诸异国异种之人也。"所以，当他说大同主义的根本是一种"世界的国家主义"时，生于弱国的胡适实际是以世界主义来反强权，特别是反抗种族和国家压迫。也就是他自己所说的"以人道之名为不平之鸣"。[1]

这进一步揭示了胡适的世界主义或大同主义中的民族主义成分。胡适就"人群之推广"指出："自一家而至一族一乡，自一乡而至一邑一国。"这正是西人论民族主义起源最常说的话。但胡适意不止此。他说，"今人至于国而止，不知国之外更有人类、更有世界，稍进一步，即跻大同之域"。所以，"爱国是大好事，惟当知国家之上更有一大目的在，更有一更大之团体在"，也就是斯密斯（Goldwin Smith）所谓"万国之上犹有人类在"。重要的是人类不仅是一团体，而且是一目的，道德理想主义的色彩在这里特别明显（康德和格林均同）。这样，胡适就把中国"道高于国"的传统观念与现代自由主义准则结合起来构成了他的以"世界的国家主义"为核心的大同学说。

但胡适在有意识的层面对民族主义颇有保留是无疑的，因为他觉得民族主义在理论上有讲不通处。1917 年 3 月，报载王闿运去世。胡适想起其《湘绮楼笺启》里曾说八国联军入北京而不能灭我，更谈不上瓜分中国。且中国人"去无道而就有道，有何不可"？十年前读至此"甚愤，以为此老不知爱国，乃作无耻语如此"。今"思想亦已变更"，觉得王所说，"惟不合今世纪之国家主义耳"，其实正合中国"古代贤哲相传旧旨"。故不应

[1] 胡适日记，1914 年 10 月 19 日。有意思的是，严复也从穆勒的《论自由》中读出了"群"和"己"之权界，再往下推一步就是群与群之权界了。近世中国人因自身国力孱弱，读西人书的确别有心得。

以后出之外国学说责中国旧学家。[1]

这也引起胡适对民族主义进行系统的反思，他以“去无道而就有道”之观念论证民族主义说：“国家主义（民族的国家主义）但有一个可立之根据”，即“一民族之自治，终可胜于他民族之治之” 中国人推翻满清，即因满人实已不能治汉族。若所得不过袁世凯，不见得比满清好，则“不以其为同种而姑容之”。故若在袁与威尔逊之间选择，“则人必择威尔逊，其以威尔逊为异族而择袁世凯者，必中民族主义之毒之愚人也”。但胡适大约也觉得这样主动选择外国人治中国到底有点不太妥当，旋又自解说，要点还在“终”字上，“今虽未必然，终久必然也”。可是他发现这实是“遁辞”，于理无法再论、转以威尔逊所说的“政府之权力生于被统治者之承认”来论证民族主义，仍发现承认也须有标准，是以种族为标准还是以政治之良否为标准，皆回到前面的两个论据上，所以“终不能决”

实际上胡适有意无意是在为他不能在意识层面服膺民族主义自我化解，民族主义的各种“前提”既然都不成立，民族主义本身也就“不能单独成立”，当然可以不尊奉。所以，胡适可以理直气壮地说，“今之狭义的国家主义者，往往高谈爱国，而不知国之何以当爱；高谈民族主义，而不知民族主义究作何解”。

概言之，胡适不讲民族主义是因为中国国力弱，如果讲民族主义便为强国张目；他讲世界主义恰是要抑制欧西国家的弱肉强食主义。同样，后来孙中山专讲民族主义、不讲世界主义也是因为中国弱，以为如果讲世界主义便为强国所用。两人的出发点是一样的，关怀也是同样的。区别在于孙看见民族主义在中国可能的聚合力，而胡看见民族主义在西方已出现的破坏

① 本段与下两段参见胡适日记，1917年3月7日。

力。从根本上言，孙中山同样受中国传统的大同学说影响，他也不反对世界主义，只不过认为世界主义是下一阶段的事。而胡适主张世界主义，是想越过民族主义而直接达到独立自主和国与国平等，其要想“毕其功于一役”的心态又与孙中山同。

很明显，胡适的“世界的国家主义”是想要寻求一种鱼与熊掌兼得的境界。在理想的层面，胡适或者真希望世界一家。他曾对本城一牧师说，“今日世界物质上已成一家”，而世界“终不能致‘大同’之治者，徒以精神上未能统一耳，徒以狭义之国家主义及种族成见为之畛域耳”。[①] 世界若真能一家，胡适就可脱离不高明的中国人之认同而成世界公民，当然也就不受“种族成见”的影响了。但一“家”与世界公民并非同一概念。“一家”也好，“大同”之治也好，这些词语的使用说明胡适自己所持仍是中国观念。

且鱼与熊掌兼得的境界在实践的层面有时便难做到，胡适在1916年9月作的白话诗中说：“你心里爱他，莫说不爱他。要看你爱他，且等人害他。倘有人害他，你如何对他？倘有人爱他，更如何待他？”日记中说是因东方消息不佳而作此自调，并加注说，“或问忧国何须自解，更何须自调。答曰：因我自命为‘世界公民’，不持狭义的国家主义，尤不屑为感情的‘爱国者’故”。[②] 可知其虽自命为世界公民，仍不能完全认同理想上的世界主义。世界一家当然好，但现在实际尚未一家，且眼下的危机尤不能不顾，所以胡适仍不得不“自解”。但真到祖国受到危害时，他也自有其“执笔报国”之道。

这一点在因第一次世界大战而起的中日危机上，表现得最充分。胡适认为中国当时军力不足与日本战，即使日本和欧洲

① 胡适日记，1914年11月17日。

② 胡适日记，1916年9月6日。

国家二十年不发展，中国之军力也不可能在此期间达到与之为敌的地步。所以，“根本之计，在于增进世界各国之人道主义”。以目前言，中国所能做的就是以个人和国家的名义“斥西方强权主义之非人道，非耶教之道”，同时“极力提倡和平之说，与美国合力鼓吹国际道德”。如果国际道德“进化”到重“不争”的“人择”程度，中国也就有了和平。[1]

中日“二十一条”交涉起，胡适一面在同学中提倡他的“理智爱国”（patriotic sanity），一面实行自己暗中定下的“执笔报国”计划，即“斥驳”美国报刊上不利于中国的“不堪人耳之舆论”。1915 年 2 月初的《新共和》杂志上刊出“中国一友”的来信，说中国人不适于自治，其共和制已失败，故日本的干涉，对中国对西方都有好处。胡适“读之大不满意”，作书驳斥说：像中国这样一个大国，改革是不能一蹴而就的。中国实行共和不过三年，要判断其成败尚为时太早。更重要的是，他引用威尔逊的观点说，每个民族都有权决定自己的政府形式；每个民族都有权不受干涉地寻求自救之路。中国有权决定自己的发展。[2]

这正是胡适在以西方之理论来实行他以个人名义“斥西方强权主义之非人道”的主张，对胡适来说，“执笔报国”的战场不在中国同学会里，而在美国的舆论界。同时，他还直接到本城的长老会教堂去发表演说，攻击耶教在中国的传播，以实行其“斥西方强权主义之非耶教之道”的主张。胡适再次援用他的“双重标准”理论，指斥传教士只有在处理国内事务时才称得上基督徒，一旦进人国际事务，他们都不复是基督徒了。他

① 本段及下段参见胡适日记，1914 年 12 月 12 日，1915 年 1 月 18 日，1 月 27 日。

② 胡适日记，1915 年 2 月 12 日，3 月 1 日及所附信件。

说，现在那些基督教国家实际上只认暴力为权威，置弱小国家的权益于不顾，并将国家获利、商业所得和领土掠夺置于公平正义之上。一句话，胡适宣布："今日的［西方］文明不是建立在基督教的爱和正义的理想基础之上，而是建立在弱肉强食的准则——强权就是公理的准则之上！"[①]

这是胡适对西方文明最激烈的攻击，其背后隐伏的，就是中日交涉给他带来的不安和激愤。他并直接指出，当年德国夺取胶州湾和法国侵占广州湾，都是以一两个传教士被杀害为借口。也就是说，个别传教士的死早已成为所谓基督教国家进行领土掠夺的理由。这仍是章太炎指出的始创自由平等之人却对他人不取自由平等的意思。但当胡适提出这些基督教国家的行为应为1900年的义和团运动负责时，他的意思实际上已比章太炎进了一步：如果西方不以自由平等待中国，则中国也可以不以自由平等待西方。义和团运动本是近代所有中外冲突中胡适最感不能为中国辩护者，但现在他已认为西方也要为此负一部分责任了。

胡适在"二十一条"时期表面的不介入态度，部分大概也因为他不能认同于袁世凯政府。在国家危难之时，是否应举国一致支持中央政府，是当时许多革命党人及有革命党心态的人最觉尴尬之事。胡适是明确反对有人"以仇视日本之故而遂爱袁世凯且赞成其帝政运动"的。但是他展缓了在日本和袁政府中作出选择的"判断"，仍想要达到一种鱼与熊掌兼得的结局。约二十年之后，当日本的侵略更为紧迫而不能展缓判断时，他会发现他自己也不得不认同于他本来十分不欣赏的国民党政权。不管民族主义在理论上是否成立，他终于以此为基础作出了判断。

① 本段与下段均参见胡适日记，1915年3月22日中所附的演说内容。

可知周氏早年的民族主义与同盟会人相类，是以排满为主。民国代清，这样的民族主义成为无的之矢，自然也就"软化"了。五四时代的周作人"因为对于偏狭的国家主义的反动"而"养成一种'世界民'（Kosmopolites）的态度，容易减少乡土的气味，这虽然是不得已却也是觉得可惜的"。[1] 他后来说："照理想说来，我们也希望世界大同，有令天下书同文的一天，但老实说这原来只是理想，若在事实上则统一的万国语之下必然自有各系的国语，正如统一的国语之下必然仍有各地的方言一样；将来的解决方法，只须国民于有方言以外必习国语，各国民于国语以外再习万国语，理想便可达到。"[2] 民初知识分子试图将世界主义与民族主义共存的理想，在这里有清晰的表述。

到 1923 年，周氏"仍然不愿取消世界民的态度，但觉得因此更须感到地方民的资格，因为这二者本是相关的"。他自谓仍"轻蔑那些传统的爱国的假文学，然而对于乡土艺术很是爱重：我相信强烈的地方趣味也正是'世界的'文学的一个重大成分。具有多方面的趣味，而不相冲突，合成和谐的全体，这是'世界的'文学的价值，否则是'拔起了的树木'，不但不能排到大林中去，不久还将枯槁了"。[3] 这才是关键：向往作"世界民"的中国人最终想的是要将中国排到世界这一"大林"中去。

到 1924 年春，周作人的世界主义已"收小范围，修改为亚洲主义"。辛亥革命前"黄白种争"的潜台词已忽隐忽现。再到 1925 年的第一天，周作人说："我的思想今年又回到民族主义上来了。"这是因为看到"清室废号迁宫以后，遗老遗小以及日英

① 周作人：《自己的园地·〈旧梦〉序》，《周作人全集》，第 2 册，第 84 页。

② 周作人：《艺术与生活·国语改造的意见》，《周作人全集》，第 3 册，第 605 页。

③ 周作人：《自己的园地·〈旧梦〉序》，第 84 页。

际也想“破华夷之界”。不过洋务时期的破是为了给学西方的行为正名，中国尚在主位；后者的破是想达到一种无中无西的境地，以避开西强中弱的身份认同，中国已居客位。取向虽一致，而攻守之势迥异，两时段间士人自信心的强弱对比亦甚鲜明。但两者间也有思想上的传承关系，也只有相信西学是“天地间公共之道”，才可以从心里破华夷之界，才不致因尊西而心不自安。

但是，士人虽有超越民族国家认同的愿望，却超越不了中西确实有别这一现实。阿Q早就注意到，城里人连切葱的方式也与乡下不一样，而且他们常常并不打算以城里人交往的方式来对待乡下人。同样，近代西人一般并不以待西人之间理待华人（包括尊西的华人）。故中国士人企图超越民族国家的努力不过是一种自我化解，并不能改变现实存在。这些人虽然能自造一个大家无认同的精神世界并尽量生活于其中，内心深处仍有自我的文化认同不甚佳妙这一逃避不过的关口。近代中国士人不管自我意愿多么强烈，终不可能完全超越社会存在而悬想。

正是西人并不真正平等对待中国人的行为最终使许多像周作人这样已养成“世界民态度”的西向中国知识分子逐渐认识到，世界主义与民族主义的共存，仍然不过是“迂远的”理想。到20世纪30年代赛珍珠获得诺贝尔文学奖时（主要因其描写中国的小说，但也因其为父母所写的动人传记），不少中国文人颇感不平，其中就不无对世界文学的“大林”并不接受中国文学（不论乡土与否）这棵树木的怨艾。故“话语权势”虽是近些年才传入的新概念，中国读书人早有相似的认知，也曾有过突破这一权势控制的长期努力。

从那以后，诺贝尔文学奖似已成为中国是否已排入世界文学这一“大林”之中的象征。直到今天，每逢颁奖前后，中国文坛总有一次例行的讨论——什么时候轮到我们！怨艾之余，

便是对"中国可以说不"的向往和对什么"妖魔化中国"的反击；其实如果多读几篇清季士人关于文明野蛮的普遍言说，[1] 那"妖魔化"中国的正是我们国人自己。

今日这类带有抗议意味的言论又以新近西来的"东方主义"为包装了，其实"东方主义"主要是揭露和批判西方帝国主义者用他们的眼光加诸被侵略和被殖民地区之人民，但近代中国许多趋新学者却正好相反，他们并不认为用西方人的眼光来看中国的历史文化是错的，反而认为用西方眼光或学习西人的方法来研究中国文化、中国历史，甚或分析解决多数（如果不是全部的话）中国问题不仅是应该的，而且是必要的。实际上这正是他们自觉其胜过昔人之处，并反复强调之；自新文化运动以来，许多学者都毫不犹豫地标举自己研究问题的"新眼光"，虽名之以带普世性的"科学"，却并不讳言是西来的。近代中国士人这样一种主动投入西方"文化霸权"之下的自为的"东方主义"倾向极为明显，而且持续得相当长久，这方面的问题只能另文探讨了。

不过，虽然前述清季民初的反传统者和世界主义者都可以被纳入民族主义的范围，今日许多持"说不"言论者反而未必（像有些西方人所认知的那样）是真正的民族主义者。胡适曾说："民族主义都是以抗议为开端的。"[2] 他指的抗议，主要是讲的因外侮而起的救国观念及卫国运动（在近代中国的一段时间里则包括反抗异族统治）。同时，民族主义从来也还有国家建构（nation - building）即统一和建设民族国家的一面，胡适认为这是民族主义更高的层次，他说："民族主义有三个方面：最浅的是

① 参见罗志田：《新的崇拜：西潮冲击下近代中国思想权势的转移》。

② 参见胡适 1927 年 2 月 26 日在纽约对外政策协会的演讲，由 Peking Leader 社刊在该社 1927 年出版的 *Forward or Backward in China?* 一书中，p. 8。

排外；其次是拥护本国固有的文化；最高又最艰难的是努力建设一个民族的国家。因为最后一步是最艰难的，所以一切民族主义运动往往最容易先走上前面的两步。"[①]

民族主义建设一面的根基是构建（包括重建）一个民族认同的文化基础，而建设不能是无米之炊。清季民初的反传统者和世界主义者与今日许多持"说不"言论者之间有一个根本的区别（当然还有其他的区别），就是前者大都深知中国传统，而后者却对传统文化所知甚为有限。至少从理论上说，前者抗议之后尚有建设的基础，后者则除了抗议（不论针对什么对象）别无所长。就此意义而言，胡适等人或因历史条件的限制未能走上他眼中民族主义最高阶段的建设之路，而后来对传统文化缺乏了解的那些人则永远不可能走上建设之路，当然也就不好说其是民族主义者了。近代中国民族主义所具有的抗议与建设的两面性在既存研究中相当薄弱，以下即作些初步的探讨。

4. 近代中国民族主义抗议与建设的两面

近代中国民族主义的反抗与建设两面实相辅相成而不可分割，从五四的"外抗强权、内除国贼"到北伐时的"打倒列强除军阀"，口号的传承最能体现近代中国民族主义反抗与建设并存的两个面相。若不将两方面结合起来考察，就难以真正了解近代中国知识分子为"强国"而激烈反传统甚至追求"西化"的民族主义心态，[②] 也不可能真正认识民族主义在近代中国政治中的作用。也许跟近代中国的确是破坏多而建设少相关，中外

① 胡适：《个人自由与社会进步》，《独立评论》，150期，转引自耿云志：《胡适年谱》，第459页。

② 参见罗志田：《新旧文明过渡之使命：胡适反传统思想的民族主义关怀》。

既存关于近代中国民族主义的研究，率多注意其针对外侮的反抗一面，而甚少论及其建设的一面，将两者结合起来进行研究的就更少见。

其实，民族国家建构的含义是相当宽泛的，北洋军阀时代中国处于实际的分裂局面后的那些年间，中国民族主义这建构的一面的主要反映就是国家的统一。北洋后期出现的统一愿望曾在很大程度上帮助了国民党动员民众以推进其国民革命，只有将国民党的反帝主张和行动与其国内的革命活动结合起来考察，才不致误读其意旨。西方（特别是20世纪60年代至80年代）的中国研究有一个倾向，即认为国民党比北洋军阀更具民族主义，而共产党在这方面又超过国民党。这里的一个关键，就是过去说到民族主义，多想到其因外侮而起的救国观念及卫国运动。在民国之前，若不计同盟会等反满的民族主义，中国民族主义的确是以对外抗议为主要表现形式的。[①]

但即使在抵御外侮的反帝一面，民族主义也是难以量化而以多寡计的；说某一政治力量比另一政治力量更具民族主义，其实不能落到实处。真正对实际政治起作用的，恐怕主要是各政治力量对民族主义加以政治运用的策略。正如余英时先生指出的：百年来中国一个最大的动力就是民族主义，“一个政治力量是成功还是失败，就看它对民族情绪的利用到家不到家。如果能够得到民族主义的支持，某一种政治力量就会成功，相反的就会失败”。[②] 而有意识地在实际政治竞争中运用民族主义，至少在北洋军阀统治时期已见端倪。

① 但清季也已出现了“建国”一类的言说，包括有些要想学美国的联邦制将中国打散再重建的激烈言论，特别值得注意的是这些言说常常并不从满汉之别的立场针对清廷，这方面的问题也只能另文讨论。

② 余英时：《中国近代思想史中的激进与保守》，收入其《钱穆与中国文化》，上海远东出版社，1994年，第203页。

《申报》主笔杨荫杭在1920年说："民国向例，凡悍然不顾舆论者，其始为一部分之舆论所不容，其继为全国之舆论所不容，其继为旅华外人之舆论所不容，其继为各国之舆论所不容。于是'众口铄金，积毁销骨'，无病而死，不战自败。乃知中华民国未［尝］无舆论，而舆论之势力未尝不强。此亦快心之谈也。"[①] 其实民国舆论何曾有这样大的力量，这只能是读书人名副其实的"快心之谈"。但杨氏对"舆论"发展从部分到全国再到"旅华外人"以至于"各国"这一进程的描述，却从一个侧面揭示出民初中国权势结构一个特征，即外国在华存在（foreign presence in China）已成中国权势结构的一个组成部分，拥有实际的和隐约的控制力量。

"旅华外人"与"各国"在民初中国政治中起着重要而直接的作用，是时人不争的共识。时人已指出："内政与外交，在我国今日实已打成一片，不可复分。"[②] 内政与外交的互联互动是民初政治的一大时代特征，由此角度看，中国民族主义的御外一面与实际政治运作的关联异常密切。由日本传入的"军阀"这一词汇在中国的出现，特别是其在20年代的流行，从一开始就一直与"帝国主义"联系在一起，最能体现中外的相互政治纠缠有多么紧密。[③] 不同军阀是特定帝国主义国家之"走狗"的认知决不仅仅存在于反军阀的国民党人或共产党人的言说之中，

---

① 《申报》，1920年10月10日，收入杨荫杭：《老圃遗文集》，长江文艺出版社，1993年（以下引本书文均刊《申报》，仅注明原文写作时日，径引书名及页码，个别标点偶有更易），第107页。

② 平：《内乱与外患》，原载《市声周刊》4卷2期（1926年1月3日），收入章伯锋、李宗一主编：《北洋军阀》，武汉出版社，1990年，第5卷，第300页。

③ 参见 Arthur Woldron, "The Warlord: Twentieth - Century Chinese Understandings of Violence, Militarism, and Imperialism," *The American Historical Review*, 96: 4 (Oct. 1991), p. 1080.

而是普遍见诸当时的舆论。但若落实到具体的军阀，则其与列强的关系恐怕是现实与迷思参半。

民初内政与外交的互联互动充满繁杂重叠的层次。在实际政治中，自信不足的中国各政治势力多有意寻求与列强或其中之一建立超过其他政治力量的关系，以确保其在内争中的有利地位。有时没有获得外援，也要营造已获外国支持的形象，如国民党在1928年济南事件后即曾故意制造已获美国支持的形象以抗衡日本。[1] 但由于外国对中国内政的正式介入通常都附加有交换条件，实非正面形象，不属“政治正确”，故不仅舆论对此时常抨击，各政治力量又往往不能不隐藏其与外国势力的实际联系。且内政与外交既然打成一片，攘外与安内当然也就成为一个钱币的两面；北洋后期南北双方均在不同程度上认识到攘外常常可能有助于国内的政治竞争，并在这方面有所尝试。

外国势力主动介入中国政治一方面，学界已有较多讨论（也还多有可进一步探讨之处）；对已成为中国权势结构既定组成部分的外国在华存在无意中或无形中渗入中国政治运作的程度、中国各政治力量如何主动寻求外援（包括精神与物质两面）、及其怎样在实际政治中有意识地运用民族主义因素等面相，过去的认识似尚嫌不足，下文即通过北伐前后的事例对这些面相进行检讨。

1921—1922年冬，为解决第一次世界大战后巴黎和会的国际遗留问题，在华盛顿召开了几个主要欧亚国家参加的限制海军军备竞赛及解决东亚国际局势的会议（在当时的中国以“太平洋会议”著称），即曾成为南北议和的一个契机。但当时南北两政府皆认对方为非法，虽有舆论主张，南北政府也都做出一些姿态和实际的努力，这一契机终因成见太深而未能落实到实

① 参见罗志田：《济南事件与中美关系的转折》，《历史研究》1996年2期。

践的层面。杨荫杭就是那些试图促进南北议和者之一，他甚至认为稍早“欧洲和会之失败，虽曰世界无公道，实由中国内争之结果”。[1] 这与实际的史实当然有相当距离（中国在巴黎和会中的作用实无足轻重），却反映出时人常将内政与外交结合起来考察的习惯性思维。

那时稍大一点的国内问题，都不得不考虑外国在华存在的影响。1922年时已有人主张将首都从北京迁往他处，因为北京的军事机关太多，人主之文官往往受彼牵制，实未必有主政之“自由”，故“论者皆议迁都以避其害”。然杨荫杭发现：古时迁都稍易，“衡以今日之情势，则有外交问题、承认问题，非可咄嗟立办者也”。[2] 迁都本是历史上屡有之事，但新的现实是外国在华势力已成中国权势结构之一部，这一与过去不同的语境意味着解决传统问题将面临新的困难。

有意思的是，北伐后国民党新政府不顾外交问题而迁都南京，在遭到各国相当时期的抵制（即不将其使馆迁往中国首都所在地）后，终获认可。北伐后国民党政府在全国的实际控制区域不见得比北洋政府更广，可知只要有自信，迁都实非不可为（外国人后来发现，使馆不在中国首都其实大大减弱了其对中国政治的影响力，故从其自身利益出发也不能不迁就）。这说明在惯性思维形成后，外国在华存在的无形威慑力有时超过有形的实际力量，常能造成中国政治力量的自我禁抑。

在实际政治中，中国各政治势力尤多主动寻求与列强或其中之一建立超过其他政治力量的关系，以确保其在内争中的有利地位。孙中山在1922年曾说：“中国革命的前途，和运用外交政策的是否有当，实有密切的关系。……在列国之中，有两个

---

① 1921年8月20日、1921年8月18日，《老圃遗文集》，第390、387页。
② 1922年6月23日，《老圃遗文集》，第610页。

国家，尤其和我们休戚有关。这就是我们的近邻日本和苏联。假如这两个国家都成为我们的盟友，当然最好，如果不能，至少也要获得其一，我们的革命工作才能顺利进行。"[①] 此后不久，就有《孙文越飞宣言》和联俄的行动，正是有意识地"运用外交"来确保"革命前途"的典型范例。

而外国对中国内政的正式介入通常都附加有交换条件，未必属正面形象，各政治力量又不时隐藏其与外国势力的实际联系。舆论对此更时常抨击，杨荫杭即曾借古讽今说："公孙渊，汉末群盗也。据辽东诸郡，与魏抗衡。恐不胜，乃遣使航海南通孙权。"更严重的是，"渊在当时日暮途穷，实乞援于异族，尝隐遣使者诱呼鲜卑人，使侵扰北边，故鲜卑人为之后援"。这里的公孙渊指奉系或张作霖，孙权即孙中山，鲜卑则日本。他特别警告说："其后渊为司马懿所灭，父子俱死。乃知外援不足恃，失道寡助，适以速亡也。"[②]

这在当时不过是一种想象的预测，但杨氏确实触及一个重要而又甚难处理的问题：一方面，外援可以在物质上甚而心理上增强某一政治集团的势力；但在民族主义日益兴盛的民国时期，此集团也可能为此付出"失道"这一潜在但巨大的代价。郭松龄起兵反张作霖，就因日本人对张的援助而失败。当时即有人指出："郭氏失败之最大教训，为示吾人以帝国主义存在，改革内政必无希望。盖内政与外交，在我国今日实已打成一片，不可复分。爱国志士，共起图存，非效土耳其复国运动武力救国、先去改革之梗不可。"[③]

① 《孙中山1922年在广州对国民党同志训话》，转引自孙科：《中苏关系》，中华书局，1949年，第26页。

② 1922年5月26日，《老圃遗文集》，第588页。

③ 平：《内乱与外患》，《北洋军阀》，第5卷，第300页。

方有可能“受兹大宝”。[①] 1920—1921年中国军与白俄军战于库伦时，杨荫杭即指出：张作霖与曹锟皆坐拥重兵而富可敌国，“今日有援库之能力，而又有援库之义务者，当首推此二人。就二人之强弱言，外观虽势均力敌，然一日能援库则强，不能援库则弱；就二人之贤不屑言，外观如一丘之貉，然一旦能援库则贤，不能援库则不屑”。不久杨氏闻张作霖已领征蒙费三百万，又说：“如果张作霖能立功绝域，凯唱而还，则今日唾骂张作霖者，安知他日不崇拜张作霖？”[②]

换言之，军阀的强弱与贤不屑，皆取决于是否对外作战。杨荫杭进而提出：“直、奉两派恐亦终于一战，与其战于国内，不如战于国外。战于国外而胜，则国内之政敌不败而自败，且全国之人将为汝后盾。”[③] 若能对外战胜，即可取得国内竞争的巨大政治资本。其实，只要对外敢战，即可得先手，胜负还是其次的问题。1926年初已有人指出：“郭松龄打张作霖便是打日本。无论中国怎样一个军阀，敢和外国抵抗，是我们十分钦佩的。不幸抵抗外国而失败，是我们十分惋惜的。”[④] 那时一般军阀对此显然认识不足，而南方的蒋介石却表现出更敏锐的政治识力，他知道对外作战即使不胜，仍可得人心

1926年2月，广州政府因粤海关案与列强成军事对峙之势，在国民党决策会议上，蒋介石力主采取强硬手段，不惜与外人一战。他分析说：“外国对粤用兵甚难，未必因此即以武力为后盾。就令用武，而广东全省新胜之兵，不下六七万；且有俄员

---

① 梁启超：《异哉所谓国体问题者》，《饮冰室合集·专集之三十三》，中华书局1989年影印本，第94－95页。

② 1921年3月19日、5月29日，《老圃遗文集》，第251、317页。

③ 1921年3月19日，《老圃遗文集》，第251页，

④ 杨汝梅：《奉告东省同胞》，《现代评论》，第3卷第56期（1926年1月2日），第19页。

之指挥，俄械为之接济，大可以拼命一战。若幸而战胜，则东方第二土耳其，匪异人任矣。若不幸而败，极其量亦不过将广州政府退移于韶州。外兵人地生疏，万不敢深入国内，终须退出。然因此一战影响，已博得全国排外者之同情，目前虽稍吃亏，而将来声势，必从此更为浩大。盖能与外国人开仗，其地位已增高不知几许也。"谭延闿与孙科极力反对，他们认为："若谓藉一战以博取国人之同情，则将来之价值未必得，而目下之地盘先不保，岂非以大局为孤注！"结果会议多数不同意蒋的主张。[1]

蒋介石在那时的胆识或因他的本钱不多，故敢于"以大局为孤注"而赌胜负。到济南事变时，已军多势壮的他遇到类似局面且形势明显占优（事变初期蒋在济南的军事实力完全可以一举击溃日军），反舍不得下注，退而求和；到九一八后终走上先安内后攘外之路，实即其一生事业走下坡路之开端，这是后话。但蒋在北伐前的识见已明确意味着政治性运用民族主义的主观意识，提示了当时中国政治活动的一个倾向。这一政治手法在几年前即已出现，但在五卅事件后日见风行。

杨荫杭在1922年已注意到，各派军阀"所发之电报及种种文诰，固一则曰民意，再则曰自治；而攻击他党之辞，又一则曰卖国，再则曰违背道德、违背法律"。在他眼里，"民国以来最大之政治罪恶，曰借外债。攻之者必曰卖国。平心论之，借债非必卖国，然营私滥借之结果，虽不卖国，而实与卖国无异，故为最大之政治罪恶"。当时政治是非混乱的明显表征是，"今日国中无论何派，当其握权得志之时"，没有绝对不借外债者；而"当其失志无权之时"，又无不"骂人为卖国"。军阀通电中所用的语言在多大程度上代表其真实思想，是一个需要考究的

① 《晨报》，1926年3月16日，第5版。

问题。但“近人滥用‘卖国’字，凡异己者，即以此头衔加之”的现象，[1] 至少说明军阀了解到这样做可对异己方面造成损害。可知政治性运用民族主义在北洋军阀统治时期已渐从无意识进到意识层面，成为通行的手法。

1925年的五卅事件一向被认为是近代中国民族主义高潮之一，这一事件同时也凸显了当时内争与外交互联互动的复杂性。就像“二十一条”和巴黎和会一样，五卅事件再次提醒国人帝国主义在华势力的存在及其对中国的全面威胁。事件的起因本是日人打杀中国工人，但很快因英国巡捕开枪而将中国人的义愤转向英国。这中间日本政府的低姿态和英国政府的强硬政策是造成目标转移的重要因素，但在苏俄顾问影响下的国民党（含共产党）的大量工作也有相当的影响。因为英、俄本是世仇，此时在欧洲和近东的争夺正烈，故苏俄在中国推行一种抚日反英的外交政策。不过苏俄不能将此明确提出，表面上仍以支持中国反对帝国主义为号召。苏俄的主张因与中国时势契合，在部分知识分子尤其是边缘知识青年中颇受欢迎。但联俄的国民党和共产党人在五卅事件中的所作所为，却也引起一些中国士人的警惕，直接导致了他们的仇俄思潮。

梁启超当时就指出：“这回上海事件，纯是共产党预定计划，顽固骄傲的英侨和英官吏凑上去助他成功。真可恨。君劢、百里辈不说话，就是为此　但我不能不说，他们也以为然（但嫌我说得太多了）。现在交涉是完全失败了，外交当局太饭桶，气人得很。将来总是因此起内部变化。”[2] 当时人所说的“共产

① 1922年2月25日、2月26日、12月21日，《老圃遗文集》，第528～530、696页。

② 梁启超给孩子们书，1925年7月10日，收在丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年，第1048页。

党"，含义并不精确，常常是包括（或根本就是指）左派国民党人及苏俄在华的影响。像张君劢和蒋百里这样的人在民族矛盾与其本派势力及观念发生冲突时显然更重视其利益与观念，而梁启超作为一国之士却不能不站在"中国"的立场上说话。梁在此时已能看出民族矛盾将引起中国内部政争的变化，的确有眼力。

梁的观点与章太炎的相近。太炎在五卅前虽也参加冯自由等人的重组同盟会和革命党人的工作，但并未专门针对"联俄容共"，其主要目的是联合早年的革命力量以发挥作用于北洋统治区域，意在拥黎元洪倒段祺瑞。五卅事件却使章太炎态度一变，因外患显然压倒了内忧。当唐绍仪来与他商量倒段时，太炎即指出："外交紧急，须外人承认者方能与开谈判。若贸然倡议倒段，人将以不恤外患、好兴内争相訾，必无与吾党表同情者。"①

当时太炎的心态，在其致黄郛的信中表述得很清楚。他说："中山扩大民族主义，联及赤俄，引为同族，斯固大谬。惟反对他国之以不平等遇我者，是固人心所同。沪汉变起，全国愤然，此非赤化所能鼓吹。斯时固当专言外交，暂停内哄。大抵专对英人，勿牵他国；专论沪汉，推开广州（两政府本不相涉），则交涉可以胜利。"他最担心"当局藉交涉为延寿之计，国民军恃交涉为缓兵之策，惟以延长时日为务"，以为这些都是"不肯积极为国家计"。当时黄郛已辞谢段祺瑞所任命的外交委员一职，章太炎以为，"为人格计，固应如是。但此次交涉，匹夫有责；督促政府，仍宜尽力"。盖国势与个人出处已成"骑虎之势，无

① 致李根源书，1925年7月11日，《近代史资料》总36号（1978年1期，以下同），第144页。

法苟全”了。[①]

章太炎的意思很明显：中外矛盾与国内政争出现冲突时，后者要让位于前者；国家需要与个人出处有所矛盾时，国家需要应该优先。“骑虎之势，无法苟全”一语，最足表达太炎因外患而不得不支持他本反对的中央政府的无奈心态。结果他与唐绍仪联名电段，责其对外交案“不肯上紧办理，而反迁延时日，借为延长祚运之符”；故“人以外交案为忧，执事转以外交案为幸”。他们督促段氏在外交谈判上“严持国体，努力进行，务达目的，以图晚盖”。[②] 同样，对于收回租界等权益，太炎也并不因为是联俄的孙中山在提倡就不强调。在“骑虎之势，无法苟全”的情形下，章氏也不得不认同于其反对者的主张。

章太炎本认为此次中外交涉之所以无进展，“盖由学子受赤化煽诱，不知专意对付英国，而好为无限制之论。如所云‘打倒帝国主义’、‘国民革命’者，皆足使外人协以谋我，而且令临时政府格外冷心。此案恐遂无结果，徒伤无事之人，而赤化家乃得阴受金钱，真可恼亦可丑也”。[③] 章、梁两人都感到有一种说不出口的“气人”和“可恼”之处，就是明知五卅引起的群众运动中有其不欣赏的改组后的国民党的努力，且国民党和共产党也在此运动中得分；但作为“国士”，在中外矛盾之前只有义不容辞地站在祖国一边说话。这虽等于实际上间接支持国民党或共产党，也不能不为；而正因为如此，就更觉“气人”和“可恼”。

---

① 章太炎致黄郛，1925年7月3日，沈云龙：《黄膺白先生年谱长编》，台北联经出版公司，1976年，上册，第232－233页。并参见沈亦云（黄郛夫人）：《亦云回忆》，台北传记文学出版社，1968年，第226－227页。

② “章、唐通电”，1925年7月5日，《章太炎年谱》，下册，第811页。

③ 《章太炎年谱》，下册，第778－779、794－795、808－811页，引文在第810页。

章、梁的气恼提示了在政治运动中有意识地运用民族主义已成当时中国政治活动的一个倾向，前引军阀互诉“卖国”的现象说明这其实并非苏俄引入中国的新事物。1925 年 12 月 4 日，正与冯玉祥争夺京、津地区的军阀李景林通电讨冯，说冯“助长赤化风潮，扰乱邦人；若不及时剿除，势将危及国本”。李本人则“荷戈卫国……不为党争，不为利战，惟持此人道主义，以期殄灭世界之公敌，而挽我五千年来纪纲名教之坠落”。时服务于逊清朝廷的郑孝胥立刻注意到“此极好题目，惜吴佩孚不解出此”。[①] 李之原意有多大程度是真反赤不得而知，但郑氏看出是“极好题目”，确为解人。不久各军阀的通电中就都以“反赤”为其军事行动正名了。

1926 年 11 月，尚服务于孙传芳的著名地质学家丁文江对好友胡适说：“你知道我不是迷信反赤的人，就是孙［传芳］也不是迷信反赤的人。无奈过激派与极端反动派倒可以联合，温和派的人则反是孤立。”[②] 但我们如果看看当时的电文，不“迷信反赤”的孙传芳的反赤论调实丝毫不低于其他反赤的军阀。那么，其他军阀又在多大程度上是真正“反赤”，而在多大程度上是利用“反赤”作为政治斗争的武器呢？当年政治活动这一复杂性显然增添了后人解读时人“话语”的困难程度，也促使研究者在使用和处理材料上不得不更加谨慎。但军阀争相使用“反赤”术语于其电文之中，说明这样的术语在当时确有一定影响力（至少使用者认为如此），这样一种以民族主义为政治工具的取向颇能提示民族主义在当时中国政治中的作用。

---

① 劳祖德整理：《郑孝胥日记》，中华书局，1993 年，第 4 册，第 2075 页，李电录在第 2075－2076 页。

② 丁文江致胡适，1926 年 11 月 28 日，《胡适来往书信选》，中华书局，1979 年，上册，第 410 页。

其实，“反赤”和“赤化”大约各对相当数量的社群有程度不同的吸引力和伤害力。新文化运动时期世界主义的风行正是联俄的国民党号召进行“世界革命”的思想语境。南方的活动本未引起全国太多的注意，但1924年底孙中山的北上恰好与国民党内反对“容共”的一部分元老离粤北上京、沪活动大致同时，本系偶然的两事重合却无意中促进了北方及全国性舆论对国民党联俄的重视。再加上孙中山北上途中一再以废除不平等条约为标帜，进一步引起国人对中外问题的注意。孙氏此举多少受了俄国顾问的影响，却因此引起国人对国民党联合外国一事的关注，这大约是苏俄顾问始料不及的。全国性的关注对开府一隅的国民党有利，盖可增加其全国性，更使许多趋新边缘知识青年因此而南下投入国民党。但对苏俄则有所不利，因其本身首先也是个外国，当时一般人并不很能区分“反帝”与“排外”的差异，强调反帝也很容易使人产生排外的观念。

且苏俄那时在中国的作为也并非全不考虑其私利，特别是其一方面宣称主动放弃所有帝俄时代的中俄不平等条约，同时又在实际谈判中尽可能多地保留帝俄在华获得的权益。当时中国各派政治力量大多从其本派在国内政争中的利益出发来诠释当时的中俄修约谈判，不独“亲俄”的左派如此，就连那时主张分治的章太炎也于1924年末提出：“统一御外之论，十数年来，已知不验。即观西南东北诸省，自理外交，其优胜远非北京政府可比。”[①]

“御外”确实是统一的大理由，试图统一者往往强调之。但章太炎此次却是为主分治而反“统一”，其所举例与事实殊不相

① 章太炎：《改革意见书》，原刊1924年11月1日《申报》，《章太炎年谱》，下册，第770页。

合。如果拿那年北京政府与苏俄订立的《中苏解决悬案大纲协定》与此前的《孙文越飞宣言》相比，对帝俄根据不平等条约所据有的在华权益，南方文件所承认者远超过北京政府所缔结的中苏条约。[①] 从章氏一向主张的国家利益看，孰为优胜，不论自明。这虽然只是太炎论政的一个例外，已颇能说明当时外交与内政的纠缠已深入到何种程度。

但苏俄在修约谈判中的作为仍引起相当数量有识者的关注，到1925年苏俄问题曾在北方思想界引发一场大争辩，辩论的中心论题即是苏俄究竟是不是帝国主义，由此可决定中国是否应联俄或反"赤化"。那次辩论实际是以亲国民党的知识分子为一方，以所有其他各种"温和"派别为另一方进行的；基本是在高层次的知识分子中间进行，以《晨报》和《京报》的副刊为主要阵地，大致可以视为北方知识精英对南方联俄造成的巨大思想冲击的回应；与当时北洋军阀的"反赤化"虽然同时，思想上也有关联，却不是一回事。[②]

在南方，国民党人关于统一与御外孰先孰后的具体战略在五卅事件后也逐渐发生变化。1925年7月1日的《国民政府宣言》还主张"以废除不平等条约为统一之条件。盖惟废除不平等条约，然后可以言统一"。此时距孙中山逝世不久，国民党人大致还停留在实现"三角同盟"的心态中，孙中山主张的先废约后统一仍得到贯彻。但到国民党新的领导群初步形成后，当吴佩孚等于1925年10月通电讨段祺瑞、张作霖时，国民政府的复电则提出先建设"能统一全国之真正国民政府"，然后由此政

① 关于《中苏条约》和中苏谈判过程，参见何艳艳：《1924年中苏建交谈判述论》，四川大学历史系未刊硕士论文，1999年5月。

② 此事学术界尚乏研究，原始材料都收在章进编：《联俄与仇俄问题讨论集》(上)，由北新书局于1927年在北京和上海同时出版。

府“于最短期间发起国际会议，以解决不平等条约”。[1] 这已是在筹备实行北伐之时，故已改成先统一而后废约了。

北伐时的国民党实行的正是这样的策略，他们已认识到其统一中国的努力势必与列强发生这样那样的冲突，故始终坚持收回在不平等条约中丧失的国权；而在策略上却以为不妨在获取全国统一的斗争中利用外力，待取得国家统治权后再向列强挑战；这样的策略在一定程度上有可能削弱国民革命反帝一面的色彩，尤其当他们正与一个外国正式结盟之时。[2]

一向主张中外矛盾大于国内政争的章太炎对于任何联俄的行动都不原谅，他在北伐前夕本来支持黎元洪联合奉系打击吴佩孚，后来见奉军的张宗昌部用白俄军队打中国人，即以为是“叛国之罪”，旋转而联吴反奉。他之所以拒绝参加善后会议，也因此。太炎在 1925 年 1 月 26 日致善后会议筹备处的电报中，指责执政府招奉军南下为“叛国”：“按律载外患罪状，虽职居元首，难邀宽典”；而“卢永祥、吴光新等，纠合奉军，中多俄匪，借外寇蹂躏中国，律以外患，百喙难辞”。这样“招致俄匪，明目张胆以行叛国之事”，是直系曹、吴所不为的，而执政段祺瑞对此却“曲予优容，是即有心指纵；叛国之罪，执政其何以辞”！[3]

到世传冯玉祥接受苏俄援助后，章太炎于 1925 年 12 月发表《外交政策之通电》，指出段祺瑞虽然卖国，冯玉祥之“延致外

---

① 《宣言》与《国民政府复电》，1925 年 11 月 5 日，均载中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》，第四辑上，江苏古籍出版社，1986 年，第 36－38、137－138 页。

② 参见 Zhitian Luo, "The Chinese Rediscovery of the Special Relationship: The Jinan Incident as a Turning Point in Sino－American Relations," *Journal of American－East Asian Relations*, vol. 3, No. 4 (Winter 1994), pp. 345－372.

③ 电文引在《章太炎年谱》，下册，第 791 页。

患又过之”。冯既“与俄通款”，则其“叛国之罪既彰，外患之罪斯立”；且冯玉祥又是赤化的南方国民党在北方的“关主”。章氏的结论是：“中国主权，重在法统之上；苏俄侵轶，害居关东之前。”两害相权取其轻，故当舍奉而讨冯。且不仅冯当讨，“有与冯玉祥一致者，并在讨伐之列”。冯玉祥部当时在北京一带握有实权，且有可能拥戴章氏一直支持的黎元洪；太炎却主张黎不受冯拥戴，否则“俄国顺民之名，将累及长者”。[1]

到1926年初，章太炎在答记者问时，再次强调外患重于内忧及两害相权取其轻的一贯观点：“今日国内问题”，已不在什么护宪护法，“而在注意如何打倒赤化。护法倒段题目虽大，而以打倒赤化相较，则后者尤易［宜?］引人注意。十余年来之战争，尚系内部之争；今兹之事，则已搀入外力。偶一不慎，即足断送国家主权，此与历次战争绝对不同”。[2] 其实列强既成中国权势结构之一部，中国政治早已“搀入外力”；不过苏俄这次军事上的介入，形式特别公开明显而已。而日本人对奉系的物质支持，也是尽人皆知的事实。且苏俄同时还要输入其“革命”理论，这对许多时人是更进一层的忧虑。

所以，章太炎在其1925年10月的演讲中明确提出：“我们现在所要反对的，就是要反对共产党。”他表明其之所以要反共，对“共产是否适合我们的国情，还在其次。现在的共产党，并非共产党，我们可以直接称他‘俄党’。他们不过借着‘共产主义’的名目，做他们活动的旗帜”。太炎以为，广东的党政府“直是俄属政府——借着俄人的势力，压迫我们中华民族，这是一件很可耻辱的事。我们应当反对借俄人势力压迫中华民族的

①　章太炎：《外交政策之通电》，《申报》，1925年12月20日，《章太炎年谱》，下册，第836－837页；致李根源书，1925年12月6日，《近代史资料》，第146页。

②　《申报》，1926年1月31日，《章太炎年谱》，下册，第849页。

共产党”。他最后强调：“凡是借外人势力来压迫中华民族的，我们应当反对他，这便是我们最后的责任。”[1] 在此心态之下，到1926年4月初，章太炎与一些士绅在上海组织了“反赤救国大联合”，并出任三理事之一。

可以看出，过去的研究只注意国民党一方的反帝行为，是相当片面的。北洋各级政府及其支持者同样在进行类似的努力，以“御外”为其内争正名。但御外型的民族主义在实际政治中的作用是有限度的，联俄的南方将“反赤”的北方打得落花流水，即是一个明证。北伐后期出现中日武装冲突的济南事件时，北方呼吁中国人不打中国人，应南北息争而一致对外（当然不排除此时居于弱势的北方想利用这一契机言和的实际算计，然北方在南军与日军冲突时主动后撤而未利用此形势乘机打击南军确是事实）；而南方则一面对日妥协，一面“绕道北伐”，实即不打日本军而打中国人。从今日美国所讲究的“政治正确”观点看，这一次是当然北方“正确”而南方“不正确”，但这并未妨碍南方“绕道北伐”的实际成功。[2]

故国民革命的一个主要感召力并不像以前许多人认为的那样在其抵御外侮的反帝一面，而恰在其以统一全国的目标号召天下，并以军事胜利证明其具有统一的能力。必从国家建构这一层面去考察国民革命在全国的吸引力，方能较全面地认识民族主义在北伐中的作用。而即使在以国家统一为号召这方面，也只是在北伐后期对其成功起到较大的作用；国民党军队在前期的南方战场上，很大程度上反依靠的是一般认为与国家统一相对立的南北地方意识而以弱胜强。地方意识与统一观念的关

① 章太炎：《我们最后的责任》，《醒狮周报》，第58号（1925年11月14日），《章太炎年谱》下册，第828页。

② 参见罗志田：《济南事件与中美关系的转折》。

系是曲折而复杂的，两者常常相互冲突，有时也可相辅相成。一般而言，在外患深重时，统一观念多压倒地方意识。而当外患不十分急迫时，地方意识的力量又是极大的。本不相容的两种观念有时无意中可能产生特殊的合力，北伐即是一个明显的例证[1] 这样一种特殊而曲折的关系，是研究近代中国民族主义所必须注意的。

近代西方民族主义的一个重要观念，即爱国本由爱乡发展而至。然近代来华的西人以及受西人影响的中国读书人，又多以为中国人像一盘散沙、重视乡土而缺乏全国性的民族自觉意识。其实他们基本是以西方民族意识的表现形式来反观中国，因长期未能在中国找到"同类项"，便以为不存在。到西方文化优越观在中国士人心目中确立之后，中国反西方或"排外"也逐渐采取西方的方式，结果立即被视为民族意识的"觉醒"。

其实若以1900年的义和团事件与1905年抵制美货时的所谓"文明排外"为个案进行比较，两次事件当事人所采取的手段虽迥异，其基本关怀和忧虑所在实大致相同（这个问题牵涉甚广，此处不能展开论述）。后来中日"二十一条"谈判时期的反日救亡运动，几乎完全是采取集会、游行、排货等西方抗议方式，美国驻华记者克劳（Carl Crow）即认为这是中国第一次联合一致的全国性运动，大大推进了中国过去缺乏的民族自觉意识。他预言：当中国以全民族的爱国主义（national patriotism）完全取代地方性的爱乡主义（provincial patriotism）时，中国的许多问题都能解决；此次的反日运动已预示出这样一种趋势。[2]

但是，近代中国有一项特殊的国情，即大约在庚子义和团

---

① 参见罗志田：《南北新旧与北伐成功的再诠释》，《新史学》5卷1期（1994年3月）。

② Carl Crow, "China's Bloodless War on Japan," *Outlook* (Oct. 13, 1915), p. 378.

之役后，越来越多的士人感觉到中央政府在救亡图存方面不可依靠。这样，近代中国民族主义思想中很早就产生了通过地方自立这一看似“分裂性”的举措来完成全国的救亡这样一种曲折的思路。欧榘甲在20世纪初提出“新广东”观念说：“自［甲午］中日战争以后，天下皆知朝廷之不可恃；有志之士知非图自立，不足救亡国亡种之祸。”满清既不可恃，则一个逻辑的思路就是“务合汉族以复汉土，务联汉才以干汉事”。有此基础，“以救中国，则中国可兴；以立广东，则广东可立”。[①] 可知其最后的目标仍然是通过“立广东”来“救中国”。

这一思路显然传承下去，在20世纪20年代初“联省自治”观念一度风行时，孙中山也曾主张以地方自治求全国统一。他于1921年5月5日通电就职非常国会所选的大总统，电文指斥“集权专制为自满清以来之秕政”，而“欲解决中央与地方永久之纠纷，惟有使各省人民完成自治，自订省宪法，自选省长。中央分权于各省，各省分权于各县，庶几既分离之民国，复以自治主义相结合，以归于统一”。[②] 与此大约同时章太炎、胡适等支持联省自治的主张，所持观念也相类似，都把区域自治视为走向全国统一的曲线路径。[③]

那时联省自治的主张能引起广泛共鸣尚有更特殊的当下政治语境，即皖系军阀武力统一的尝试已被证明不能成功。主张

---

① 欧榘甲：《新广东》（1902），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一上，第270、308页。

② 孙中山：《就任大总统职宣言》，《孙中山全集》，第6卷，中华书局，1985年，第531页。

③ 关于联省自治，参见胡春惠《民初的地方意识与联省自治》，台北正中书局，1983年；李达嘉《民国初年的联省自治运动》，台北弘文馆，1986年；Prasenjit Duara, "Provincial Narratives of the Nation: Federalism and Centralism in Modern China," in Harumi Befu, ed., *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, pp. 9–35.

以村落自治为全国和平基础的广东军人陈炯明说："袁世凯、段祺瑞、张勋皆思征服全国，统于一尊，而皆失败。即孙逸仙亦思以征服之法谋统一，而亦失败。中国欲求和平，除以全权统归国民外，更无他法。以后当以村落自治为基础。一言以蔽之，当自下而上，不应自上而下，再蹈前之覆辙。"杨荫杭以为陈氏之言"娓娓可听，中国武人，能明此义，可谓铁中铮铮，庸中佼佼者矣"。[1]

不过，与当时许多反对联省自治的人一样，杨氏从自治的主张中看出了进一步分裂的可能性。在他看来，自治不过是割据之别名：西南各省有野心人物，因侵略他省失败，"一变而为'孟罗主义'。其名则曰各省自治，其实则既无余力侵人，又不肯牺牲其势力以求统一，乃不得已而假'孟罗'二字之新名以标其主义，并假'自治'二字之美名以耸人观听　其实即割据封建之别名"。[2]

杨氏注意到，"近日'联省自治'之说风行一时"的现象也受到外国舆论的影响。"前有西人著论谓：今日北京政府，不能为国人所信任，应由各国撤消承认。撤消之后，亦不承认南方政府。但承认中国之国民，以各省省议会代表"。这样变更约法而行联邦之制，"则各省议会，为立法机关，其职权之廓大，当然与今制不同"。但考察作为"宪法之母"的英国历史，则是"先有宪法中之事例，非先制宪法之条文"。中国当时的"政治家、文章家能制省宪者，固车载斗量，在谷满谷"。但省议会既"为武人所左右"，复"为社会所厌恶"，如果北京政府撤消而实行联省自治，则这样的省议会就成为国家"唯一之总代表"和

① 1921年2月19日，《老圃遗文集》，第226页。

② 1921年3月12日，《老圃遗文集》，第244页。

“唯一之主人翁”，实“不知此类省议会果有此资格、有此道德否”？[①]

而北伐时章太炎一方面与各类在野士绅组织“反赤救国大联合”，要联合全国各界同志起来“共除国贼”；在实际政治运作中，他又坚持关于各地分治的观念，甚至提出“暂缺中央政府”的主张。在反赤的同时，太炎仍注目于国内的“恢复法统”。在此方面章氏有其特殊的逻辑：既然中央政府号令不能行于天下，而他主张的拥黎元洪复位又做不到，在事实上没有合法的中央政府时，只要无意脱离中华民国，地方割据也不是不可为。他说：“依据约法，本无不许割据之条，但不得自外于中华民国。苟中华民国名不替，虽割据何所讲焉。”同理，只要大家都反赤，实行区域分治或者比有名无实的统一更有效率。[②]

这样，反赤运动不仅没有让太炎得出需要统一的认识，反成为他主张分治的新理由。他以为：既处“赤化时代”，今日大势“宜分而不宜合”，倒“不如废置中央，暂各分立”。太炎强调：反赤要继续进行，国内各事可于“南北二赤次第荡定”之后徐议之。这个观点章氏到1926年5月初还在坚持，他说：“以事势观之，吴［佩孚］处果能退让无过，暂缺中央，任王士珍等维持治安，即所谓三分之局也。若南北二赤果尽解决，彼时或再有可议尔。”太炎同时指出：“此时南方所急，则仍在力拒赤将。”[③]

这样的思路并非没有疏漏：首先许多掌军权者并未接受“先反赤后内争”这一次序，他们很可能借“反赤”之名而争夺

---

① 1921年10月23日、8月30日，《老圃遗文集》，第443、399页。

② 《太炎论时局》，《民国日报》1926年1月21日，《章太炎年谱》下册，第846－848页。

③ 致李根源书，1925年12月6日，1926年5月4日，《近代史资料》，第146、148页；致颜惠庆电，1926年4月28日，《章太炎年谱》，下册，第863页。

地盘。即使大家真能共同努力"反赤"，其所需要的跨省军事行动与区域分治也存在着实际的矛盾。更难克服的是南北之间地缘文化区分的影响，北洋军驻防南方本是地方自治的实际障碍，章太炎从前也曾激烈反对；今北人孙传芳要力拒的"赤蒋"却是南人，太炎很快发现，孙即使以"保境安民"这样委婉的区域分治观念出之，也无法得到南人的同情。而且"赤蒋"同样正在大做反帝文章，又更具有统一的能力，显然更具号召力。[①]最重要的是，"赤俄"固然是外国，同时其他列强特别是日本也对中国虎视眈眈，一个没有中央政府而正式分治（实即分裂）的中国在太炎一向注重的中外竞争中不是更为不利吗？

正是西人提出同时不承认中国南北两政府的主张使杨荫杭看出联省自治这一"今日最时髦之名称"的隐忧：原土耳其帝国治下的巴尔干各小国，最初也是让其自治，后来在帝国衰微时相继独立。而"俄对于我，尝要求外蒙之自治；英对于我，尝要求西藏之自治"，中国的联省自治正有可能发展成类似巴尔干的情形 "世界各国中，狡焉思启封疆者，固甚喜中国有此类之自治。若长此不已，或将视为蒙、藏而代为要求，此中国唯一之危机，全国人所当注意者也"。所以，中国各派"若果有爱国心，谋全国之幸福，须知联省自治、制定省宪，皆非解决时局之法"。须知"今日中国危机，决不容继续分裂"，各派首领"当牺牲私利，先求统一"。[②]

北伐前中国政治有一个近代前所未有的新现象，即中央政府渐失驾驭力，而南北大小军阀已实际形成占地而治的割据局面。那时杨荫杭对时局最常用的历史比拟就是"五代"，其一个

① 此后的发展参见罗志田：《中外矛盾与国内政争：北伐前后章太炎的"反赤"活动与言论》，《历史研究》1997年6期。

② 1921年8月30日、2月19日，《老圃遗文集》，第399、226页。

特征即是"内讧不已，乃暗中乞助于外人，一如当时之乞助于契丹"。实际上，"今之外患，甚于契丹；踵起诸强，多于金元"，已到"虽举国上下，同心同德，尚恐应接之不暇"的程度。但"五代"一个更明显的特征则是分裂，不仅南北"各据一方；南北既分，以为未足，北与北更互相水火，南与南又互相吞噬。呜呼！吾国自有史以来，处境之阽危，未有甚于斯者也"。[1]

全国局势既然类似五代，也就出现了与五代相近的时代要求——向往统一。用杨荫杭的话说："排军阀、斥强盗，为全国人民心理之所同；忧亡国、忧破产，为全国人民心理之所同。"[2]在长期分裂后，向往统一已成为社会各阶层与各政治流派都能认同的时代愿望。在一定程度上，第二次直奉战争可以视为北洋军阀内部最后一次武力统一的尝试，而其后的"善后会议"及大约同时各种召开"国民会议"的要求则是南北双方及全国各政治力量最后一次和平统一的努力。两次努力的失败不仅造成北洋体系的崩散，而且导致北洋政府统治合道性（political legitimacy）的丧失，为后来的北伐预留了"有道伐无道"的先机。

可以看出，即使像联省自治这样充满地方意识的主张，也因其与国家的统一那不可分割的关联而与外国在华存在纠结在一起。民国早期中央与地方、内政与外交的相互多重纠缠，以及民族主义那抗议与建设的两面性与近代中国各主要政治力量兴衰的多层面互动关系，远比我们前所认知的要曲折复杂得多，尚需更加深入的考察。

这里需要增加一个"但书"：任何一种"主义"在历史进程

① 1920年6月7日、7月5日、12月24日，《老圃遗文集》，第12－13、45－46、166页。

② 1921年1月12日，《老圃遗文集》，第187页。

中的作用都受其所在的时空语境所限，故其对历史现象的诠释力同样也是相对的和有限的，民族主义并不例外。北伐前后的国民党与青年党，一个讲民族主义，一个讲国家主义，双方虽有些学理上的具体歧异，从其西文来源看实际上应是同一个主义。但它们在那时却互为仇敌，都欲置对方于死地而后快，这种诡论性的现象便非民族主义所能诠释。

5. 余 论

纪尔兹在 1971 年指出："民族主义曾是历史上某些最有创造性的转变之驱动力量，在日后许多创造性转变中它无疑会起到同样的作用。"[①] 这话原本是针对二战后独立的那些"新国家"而言，但冷战结束后民族主义在其发源地欧洲的复兴说明，这一论断的针对性显然可以更广泛，而其时效也更为长远。很可能民族主义仍会是 21 世纪相当长的时段内国际社会和国际政治中一个颇为活跃的因素。遗憾的是，包含抗议与建设两个面相而以激烈反传统和向往"超人超国"为特征的近代中国民族主义，到今日仍尚未得到比较深入和充分的研究。这正是出现本文开头引述的中国民族主义的异化现象的主要原因。

近代中国人对西来的民族主义思想的反应当然还远不止前面所论，自己构建过大同学说的康有为是少数隐约体会到民族主义（即康所说国民之学）建设与抗议两面性的士人，他在 20 世纪初年就主张不妨暂将大同置后而先致力于"国争"。他发现："中国向有中外之界，虽国民之学未开，而爱国之情深、排外之理笃，实不待于教也。以今者国民之说大倡矣，人人之知爱国应更甚矣；而以今日媚外之甚、畏外之甚，[爱国] 实远不

---

① Geertz, "After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States," p. 254.

如昔者风气未开时也。”这主要是因为中国人没有了解到西方在提倡国民之学后又进入讲究物质之学的阶段，所谓“昔者民权发轫，其重在民；今者国争，其重在国”。所以，“国民之说，固吾所最鼓舞提倡、郑而重之，为今日救时之药也。而以两者较之，则物质之重要尤急”。[①]

而国争又是落实在武力之上：“方今竞争之世何世哉？吾敢谓为军兵炮舰工商之世也”；“能自立而自保者，兵也；号称为文明，使人敬之重之者，兵也；掠其地、虏其民，系缧之、劫夺之、奴隶之，而使其人稽首厥角、称功颂德者，兵也”。武力既然已成“文明之标志”，中国便应进行殖民扩张：“在今日竞争之世，真欲保守，必先扩张”。且“吾国生齿之繁，甲于大地，则移民生殖，实不得已。若南美之广土，实吾之植民地”。而“保护植民，以广生计，实有国者之天职”，故强兵应首重“不止防内，且可以拓外”的海军，以保“子孙之长生”。[②]

那时康有为多次表述法欧人掠夺殖民地的想法，显然认为不到大同之时便可以先行非大同之道。关键是他竟然视此为“有国者之天职”，与怀柔远人特别是“王者不治夷狄、不臣要荒”的传统观念大相径庭，其思想转变诚可谓根本的质变。一般研究者多谓近代中国文化抵御西潮至为“顽固”，所以维新变法远不如近邻日本。但如果中国人在鸦片战争后即像康有为这样走“惟扩张乃能保守”之路，则东亚或早已无日本立足之地了。民族主义可能导致帝国主义是20世纪初年的普遍观念，清季中国士人对这一可能性曾多有议论，但像康有为这样既构建

---

① 康有为：《物质救国论》，长兴书局，1919年，第22－23页；此书承阮芳纪、郭熹微教授提示，特此致谢！上海市文物保管委员会编：《康有为遗稿——列国游记》，上海人民出版社，1995年，第149页。

② 康有为：《物质救国论》，第25－27、30、33－34页。

大同学说又明确提倡殖民扩张的似还不多见。

当时另外的中国士人在面对"国于世界而有历史"这一必须解答的时代问题时，已提出一种理想的解决方式，即前引《浙江潮》上那篇题为《民族主义论》的文章所提示的，一方面能"与世界相竞"，一方面又可保存并增强"祖宗社会之所遗"。那时也确有少数中国人已超越爱默森所描述的不此即彼的取向，而认识到"祖国主义"就是"根于既往之感情，发于将来之希望，而昭之于民族的自觉心"。[①] 这样根于旧而发于新，在学理上可能最为理想，但在清季民初西方已成中国权势结构之既存组成部分的语境下，在实践层面是很难做到的。

虽然如此，不少中国士人仍希望传承早年那种鱼与熊掌兼得的理想化观念。欧阳翥到1936年仍以为："两种判然不同之民族文化相接触而起竞争，其结果恒有一种新文化产生，伟大卓越，超旧者而上之。"中国人如果努力奋斗，这种"新文化"也可属于中华民族。故此时仍应"举国一致，并力直追；务求发展各种学术事业，本民族自信之决心，保持固有之文化，且吸取西方物质科学之精华，采长补短，融会而整理之，使蔚为真正之新文化，以为民族复兴之具"。[②]

其实，西人在约略同时也曾有使民族主义世界主义化的类似追求。1934年，在瑞士的苏黎士成立了"民族主义国际行动"这一组织，简称"民族主义国际"。这是一个以谋求世界和平为宗旨的国际学术研究机构，主要成员是欧洲大陆的知名国际法学家和国际经济学家。当年12月，该组织在柏林召开了第一次

① 飞生：《国魂篇》，《浙江潮》3期，转引自章开沅《论国魂》，收《辛亥前后史事论丛》，第133页

② 欧阳翥：《救亡图存声中国民应有之民族觉悟》，《国风》，8卷8期（1936年8月），第342－343页。

国际大会，有二十多个国家的代表出席。他们认为，在当时的时代条件下，最有效的和平宣传不是宣传“国际主义”，而是宣传以国际理解与合作为根基的“新民族主义”，即一种主张每一民族都应尊重他民族的爱国（爱族）主义（patriotism）。这些人进而提倡一种科学取向的“有机的民族主义（organic nationalism）”，主张国际关系和国际秩序不应建立在国与国的基础上，而应建立在人民（民族）与人民的基础上，就像自然界有机体一样。在不破坏既存国家的前提下，他们希望将威尔逊提倡的“民族自决”落实到各民族的“文化自主（cultural autonomy）”之上。[①]

这一追求不久即因第二次世界大战的爆发而湮灭。在战争形势下，有排外或暴力倾向的民族主义恐怕才最容易为人接受。但随着战后世界范围和平的长期持续，到20世纪80年代，西方又出现类似的理念。乔诺维兹（Morris Janowitz）认为：爱国主义可以引发出各种形式的信念和行为：它既可导致增强一个民族国家道义价值的表现，也可能造成一种狭隘心态的排外行为。而考虑到世界范围内各国广泛的相互依存，“爱国主义的形式和内容都需要进行‘更新’，使之能既有利于民族目标又能增进世界秩序”。[②] 这样，20世纪晚期西方的新观念似乎又趋近于从先秦起就一直萦绕在中国人心目中的思考：怎样形成一种“以不齐为齐”而兼顾国家与天下利益的世界新秩序？

孔子曾提出“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路》）的观念。周幽王时郑国的史伯说：“和实生物，同则不继。

① 参见该组织于1935年2月1日出版的小册子 *Organic Nationalism*（有机的民族主义），普林斯顿大学所藏马慕瑞文件（the John V. A. MacMurray Papers）的第155箱中收存了这一小册子。

② Morris Janowitz, *The Reconstruction of Patriotism: Education for Civic Consciousness*, University of Chicago Press, 1983, p. 134.

以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。”故“声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲”（《国语·郑语》）。晏子也认为和与同是两个概念：厨师烹饪时就是以和的方法“齐之以味”，也就是“济其不及，以泄其过”，使异味相和。音乐亦然，要“和五声”，使“轻浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也”，故虽皆相反而能成音乐。以君臣言，则“君所谓可，而有否焉；臣献其否，以成其可。君所谓否，而有可焉；臣献其可，以去其否”。这样才能做到“政平而不干”（《左传》昭二十年）。

所谓可否相济，即寓不同于“和”之中。换言之，“和”虽调节“异”而允许存异，虽追求“齐”而承认“不齐”。章太炎从《庄子·齐物论》中总结出“以不齐为齐”的观念，正是此理。儒道思想在此根源处是相通的。孔子的“和而不同”，实即以“不同”为“和”，即在不同的基础上和，和中可存不同，而不必同，也不必“求同”（与所谓“求同存异”是相去甚远的两个境界）。庄子的“以不齐为齐”亦然，只有任万物万事各得其所，存其不齐，承认并尊重每一个体自身具有的真理标准（道），然后可得彻底的“自由、平等”。[1]这当然恐怕又是周作人所谓“迂远”的理想主义了，但如果能存“虽不能至，而心向往之”的心态，朝此方向努力，不同的“文明”在21世纪或许终不至于“冲突”，亦未可知。

不过，从人类各文化群体的发生发展进程和各国各地区的实际现状看，各文化群体（或各行政实体）要做到在“以不齐为齐”的基础上“学会共处”似乎还不是在可预见的将来就能够实现的目标，而只能作为努力的方向。由此看来，亨廷顿关于人类各群体在学习共处的长期进程中无疑会有持续的相当多

① 参见王汎森：《章太炎的思想》，第155－162页。

西方的分裂：国际风云与五四前后中国思想的演变

今年是五四学生运动80周年，本文从反思角度考察五四新文化运动（除非特别指明，本文所说的五四运动均不仅仅指1919年的学生运动）时期形成的一些基本倾向在此后大约一二十年的后五四时期里的演化和转变，特别侧重第一次世界大战及其后的国际环境对中国思想界的影响。这方面深入具体的个案研究似尚不多，全面的史实重建非一文所能为，本文试将当时中国思想置于近代中国思想演变的长程与五四前后的中外互动这一纵横大框架中作一概论性的申述（其中一些内容详见已刊发的拙文，另外一些则非一两万字能透彻讨论）。因系概论性质，不免有述而不著的意味，一些以史料为主的论证只能俟诸另文了。

1. 引言：西方的分裂

所谓“西方”，本是既可视为整体又可不视为整体的区域文化实体。可是19世纪末20世纪初的中国士人多是把西方视为一个整体，那时所有西来的“主义”，基本上都被看作这个整体的

一部分，而且都是这个特定的更新更美好的整体的一部分。[1] 直到第一次世界大战，西人自己打起来了，提供美好未来希望的蓝本自身出现大问题。不少中国人这才发现“西方”在分裂、在破产，已不是一个整体；战争的残酷使许多曾经趋新的中国人如严复、梁启超等对西方有所失望，从清季开始输入的西方新学（包括其所主张的体制）也稍失信用。[2]

梁启超在一战后对东西文化的反思已引起较多的注意，在引进西学方面同样甚有贡献的严复在欧战后也有类似的观感。他晚年在何遂的观欧战纪念册上题绝句五首，其一云：“太息春秋无义战，群雄何苦自相残。欧洲三百年科学，尽作驱禽食肉看。”严自注说：“战时公法，徒虚语耳。甲寅欧战以来，利器极杀人之能事，皆所得于科学者也。孟子曰：‘率鸟兽以食人’，非是谓欤？”[3] 他显然像梁一样看到科学在人的手中可能造成的破坏，且无意中带点以“夷狄”视西方的意味。

“西方”在中国的分裂也有中国内在的因素，而且时间还稍早于第一次世界大战。陈志让已注意到，“国内立宪的中华民国的闹剧和国外第一次世界大战的灾难”，都是西方给反对“新文化激进主义”者提供的弹药。[4] 晚清人心目中“西方”及其体制的美好，部分正建立在其虚悬的成分上。到民国后中国人已有机会实施议会方式的民主制，尊西的新派即面临一个当下的考

① 参见罗志田：《传教士与近代中西文化竞争》，《历史研究》1996年6期。

② 《新青年》的同人陶孟和在此时到欧洲，对西方政制也有失望的感觉。参见陶履恭：《欧游的感想》，《新青年》，7卷1号（1919年12月1日），第49-55页。

③ 此诗由何遂示陈衍，黄濬录之，见黄濬《花随人圣庵摭忆》，上海古籍书店，1983年，第97页。

④ 陈志让：《思想的转变：从改良运动到五四运动》，费正清编《剑桥中国史》，第12卷，中国社会科学出版社1993年中译本，第415页。

验。民初国会的无效率和腐化皆不让晚清政治，民国政治反不如清成为包括孙中山在内的大量士人的共同陈述。结果，在中国人心目中“西方”不再是一个整体的“美好新世界”，而是良莠并存（当然对多数中国士人而言仍是学习的榜样）。

在“西方”分裂的同时，中国与实际为西方所主导的“世界”的关联却日益紧密。从马克思主义得到灵感的伍启元认为：“在我们的时代，蒸汽机和火轮船已把整个世界打成一片，我们再休要梦想我们可以离开世界而生存、我们可以超出帝国主义的世界而独立。”近代“客观的条件已使中国不能闭关自守”，如果“站在整个世界的立场来说，无疑地中国已是国际资本主义经济制度下的一个构成者了”。结果，中国“现代社会变革的一大特征”即“国际资本主义者依照自己的模型改造中国”；而中国思想界的发展，也“全以西方资本主义文化的精神为中心”，即中国学术思想“以迎拒西洋资本主义制度和它底文化精神为核心”。[①]

那时外部国际环境的变化对中国的影响是明显的，一方面日本在华影响因“二十一条”而衰落，另一方面俄国革命在世界范围内另立山头，此时对西方文化了解较多即知道“西方”之中本有许多歧异的留美学生开始较大规模地返国，西方的不一致性遂在中国得以凸显。伍启元注意到：“社会主义的苏俄宣告成立，中国社会的变革就因而更觉复杂。”[②] 如果说伍氏就此提出的马克思主义解释对一般人或太抽象，不久苏俄使馆在北京的建立却是人人可见的一个具体实物象征，以条约为表征的

① 伍启元：《中国新文化运动概观》，现代书局，1934年，第175、11、25页。伍启元是较早系统研究新文化运动并写出专著的学者，他的成果长期受到学界忽视，其实很值得关注。

② 伍启元：《中国新文化运动概观》，第176页。

帝国主义在华体系已被打破，“西方”的确是分裂了。当然，造成“西方”在中国人心目分裂最主要的原因，还是西方人自己在一次大战后也开始反省自己的文明。

可以说，西方的分裂是20世纪中国思想史上一大变化。对多数中国人来说，以前“西方”基本是个整体，主张或反对学西方者大致均如此认知（他们均关注中与西的对立或对应关系）；试图将西方分而学之的取向实践上虽不断在做，但理论上却一直未能成功确立。“西方”分裂之后，即使是尊西趋新的士人也开始意识到“西方”是个复合体，即西方模式有好有坏，至少有不适合于中国者；不同的源自西方的“主义”此时开始具有非常不同的意义，中国人学西方的选择性明显增强。

此后中国人谈西方，即与前大不相同。即使同一个人谈西方，也有所不同。如梁启超此前此后的转变，很大程度上正由于原为一体的“优越西方”本身已“变”；此前他鼓吹了许多资本主义内容，是作为“优越西方”之一部，而不是西方一种分立的思想；此后他越来越反对资本主义，却是反对那好坏兼半的西方的不好的一面，亦即作为西方一种分立的思想或主义在反。不过，梁启超虽然主张西方的一部分已出问题，他仍想要学习西方未出问题那一部分。西方既然不是一个整体，则中国人当然只选择更好的那部分来学习，于是有学习榜样的转化和不同的西方“主义”在中国的竞争。

2．学习榜样的转变

晚清的中国民族主义兼排满与反帝两面，辛亥革命倒清之后，民族主义情绪随之似有所缓减。1915年日本提出“二十一条”这样的险恶要求，再次向中国人民提醒了帝国主义侵略威胁的存在，中国的民族主义情绪衰而复盛，成为20世纪中国政

治中一个决定性的推动力量。五四学生运动实际也是这股风气继“二十一条”时的反日运动后的一次更大爆发。[1]

1915年的反日救亡运动有一个特点，即对“国耻”前所未有的强调，此次事件实为中国人心目中日本形象根本转变的一个里程碑。如果说以前中国人对日态度是好恶参半、憎恨中夹有羡慕的话，到“二十一条”之时，憎恨达到高峰而羡慕已降到最低点。在这次事件之后的中国政治和中国社会中，已基本没有什么公开的“亲日”力量。虽然日本在中国军界、政界、财界甚至文坛，都还有巨大的不容忽视的影响，在1915年后仍有一些政治人物还在继续寻求并得到日本的支持。但是这些人均试图掩盖或甚而否认其与日本的关系，恰提示出日本在中国已无人缘，其影响力实际上已大大下降。

更为重要的是中国教育发展计划的方向转变。甲午以后，日本曾是中国变法维新的榜样，中国士人竞往日本求学。到1915年1月，教育总长汤化龙曾条呈“教育政策三十条”，即主张多选取青年子弟派往日本留学，其刷新中国教育的方向，仍拟师法日本。但是在“二十一条”事件后，汤化龙再拟定的《养成师范人材条陈》即已经改仿照德国制度。这个象征性的转向表明，日本已不再是中国学习的榜样了。

就是有些日本人自己，也在检讨留日学生“多抱排日思想，对曾奉为师表者而首先反对之”的现象。先后留日的周树人、周作人兄弟，1915年时在日本的李大钊、陈独秀等，在五四期间都以反日著称。他们都是五四新文化运动的主要人物，其思想中的救国方法不尽一致，但他们中没有一个人着眼于走日本

---

① 以下关于“二十一条”的讨论，参见罗志田：《“二十一条”时期的反日运动与辛亥五四期间的社会思潮》，《新史学》（台北），3卷2期（1992年9月）。具体的史料出处多已省略。

式的道路。在大量留日学生变得排日的同时，许多留美学生在这前后陆续回国并且发挥了重要的影响。顾维钧在政界的迅速上升和胡适在学界的“暴得大名”，在某种程度上象征着一种在那时还是潜在的权势转移——美国在华影响的上升和日本在华影响的下降。

“二十一条”的提出使中国人摈弃了以日本为学习的榜样，甲午中日战争后中国人向外国学习的大潮此后逐步由陈独秀所说的“拿英美作榜样”转向“以俄为师”。前者是短暂的，后者则相对长久得多。美国在华影响的一度上升有多方面的因素，学者型的驻华公使芮恩施起到了相当大的作用，[1] 恰来中国讲学的杜威颇具影响，而美国总统威尔逊提出的主张各民族自主的“十四点计划”在中国更甚得人心。这一切都在1919年的巴黎和会上发生了变化，和会的结果不但是五四学生运动的直接造因，更影响了中国士人选择“学习榜样”的长程转移，最能体现国际风云对中国思想的强大冲击。

列强势力因世界大战而改变，巴黎和会提供了一个按势力消长来重新划分各国在世界秩序中地位的机会。和会同时面临世界上第一个共产党领导的国家——俄国这一新事物对世界资本主义体制的强有力挑战，俄国虽然未参加巴黎和会，却存在于绝大多数与会者的头脑中。当列宁对全世界劳动者描绘共产主义的美好未来时，威尔逊针锋相对地提出了他著名的“十四点计划”。两人都提出了民族自决思想这样一种国际秩序的新观念，在不同程度上都反对既存的帝国主义国际秩序，所以两者对受帝国主义侵略国家的人民皆有很大的吸引力。但双方也存在对追随者的争夺问题，其关键就在于谁能真正实行民族自决

---

① Noel H. Pugach, *Paul S. Reinsch: Open Door Diplomat in Action*, New York: KTO Press, 1979.

的思想，或至少推动其实行。和会关于山东问题的最后决定使一度对美国的帮助寄予厚望的中国朝野大失所望，强烈地激起了中国人的民族主义情绪，五四学生运动因此爆发。

从学理方面看，新文化运动最显著的标志性口号是“赛先生”和“德先生”。我们今日提到“科学”首先联想到的大概是数理化一类学科，但五四人更注意的是科学的“方法”和“精神”。在时人眼中，胡适鼓吹的“实验主义”和陈独秀提倡的“辩证法的唯物论”，同为近世最重要的“科学方法”，30年代研究五四新文化运动的学者多持此见。伍启元认为：“实验主义的引进，可以说是中国思想走上科学大路的新纪元。”陈端志也注意到，实验主义“是五四时代最得中国知识分子信仰的一种主义”。更因“美国实验主义的领袖杜威恰当五四运动时跑到中国来，实验主义便趁着五四高潮，弥漫于全中国”。[①]

这个观察大体不错。胡适在1921年曾说：“自从中国与西洋文化接触以来，没有一个外国学者在中国思想界的影响有杜威先生这样大的。”[②] 五四运动前后陈独秀对民主（民治）和科学的理解便明显受到胡适和杜威的影响，陈在1919年的《新青年》七卷一号的《本志宣言》中明确表示：“我们相信尊重自然科学实验哲学，破除迷信妄想，是我们现在社会进化的必要条件。”在同一期发表的《实行民治的基础》一文中，陈更喊出了他常为人引用的口号：中国要实行民治主义，应当“拿英美作榜样”。他并指出，“杜威博士关于社会经济（即生计）的民治主义的解释，可算是各派社会主义的公同主张，我想存心公正的

① 伍启元：《中国新文化运动概观》，第9、38页；陈端志：《五四运动之史的评价》，生活书店，1936年，有香港中文大学1973年影印本，第328－330页。

② 胡适：《杜威先生与中国》，《胡适文存》，亚东图书馆，1921年，卷二，第199页。

人都不会反对"。[1] 实际上，巴黎和会关于山东问题决定的最后落实已在五月四日以后相当一段时间，也许一些偏于"理性"的知识分子那时还在观望世界局势的发展，看是否出现有利于中国的转机。陈独秀上述言论都在五四学生运动爆发之后，他的态度似乎提示着他或者即是尚存观望者中的一个，至少说明他那时的确偏于温和稳健一边。

胡适当时曾进而预测说，"在最近的将来几十年中，也未必有别个西洋学者在中国的影响可以比杜威先生还大"。[2] 此话却不免言之过早。杜威和威尔逊都是"美国"这一中国榜样的一个组成部分，其实是不能两分的。威尔逊的"背叛"中国，当然要影响到杜威，而且在胡适说此话时（1921年7月）转变已经开始。同时，杜威以至某种程度上的威尔逊，都与中国自由主义知识分子自身的政治命运相关联，他们的确是"一荣俱荣，一损俱损"。由于美国的帮助毕竟不可恃，本来就势单力薄的自由主义分子在中国的政治前途就此断送；而中国自由主义知识分子的衰落（虽然有个过程）当然也就使杜威成为听众和观众越来越少的演员，其影响就只能在学界中尚长期潜存了。

即使在学界，也不再是实验主义的一统天下。不仅陈独秀本人的政治态度迅速转变，他所提倡的唯物史观在更年轻的一代读书人中也迅速普及。北伐后中国社会史论战时关于中国社会性质以及中国走什么路的辩论，各种解释所本的思想武器绝大部分是西来（惟梁漱溟稍例外），然诠释和出路最后全都落实在经济制度之上（甚至包括梁漱溟！）；到底是哪一位西洋学者

---

① 本段及以下讨论参见罗志田：《走向"政治解决"的"中国文艺复兴"》，《近代史研究》1996年第4期，具体的论证和史料出处多从略。

② 胡适：《杜威先生与中国》，《胡适文存》，卷二，第199页。

在影响中国，其实已不证自明了。[1]

既然威尔逊描绘的新世界的美好前景是以中国的独立和完整为代价的，中国知识分子中许多人自然转向了列宁指出的方向。此时正值新俄（新字要紧）发布放弃所有条约权利的《加拉罕宣言》，立即在中国各界引起了极大的好感。至少就中国而言，威尔逊的世界新秩序在与列宁的新世界蓝图的较量中已经完全失败了。以前颇吹捧威尔逊的陈独秀也不得不认为他"好发理想的大议论"，其实又"不可实行"，决定送他一个浑名，"叫他作威大炮"。进步党的《时事新报》在社论中说：《加拉罕宣言》正是建立在威尔逊的和平原则之上，"只是威尔逊自己却不能把他实现"。这很能表现中国士人学西方的榜样由美往俄的转移。

陈独秀在1918年底所作的《每周评论》的《发刊词》中，还曾称威尔逊为"世界上第一个好人"。到1923年12月，北大进行民意测验，投票选举世界第一伟人，497票中列宁独得227票居第一，威尔逊则得51票居第二。威尔逊从"第一好人"变为"第二伟人"，正是由美到俄这个榜样的典范转移趋于完成的象征。故吴宓慨叹道，几千年来孔夫子在中国人心中的神圣地位，"已让位于马克思和列宁"。若仅言新文化运动那几年，则把孔夫子换为威尔逊倒更加贴切。

毛泽东后来总结中国共产党的历史时说：自鸦片战争后，"先进的中国人"一直在"向西方国家寻求真理"。那时的结论是："要救国，只有维新，要维新，只有学外国。"故"求进步的中国人，只要是西方的新道理，什么书也看"。但新学家自己虽然颇有信心，"先生老是侵略学生"这一事实却"打破了中国

---

[1] 关于社会性质及中国出路争论的概述，参看伍启元：《中国新文化运动概观》，第127－172页。

人学西方的迷梦”。直到苏俄十月革命之后，几代“先进的中国人”学西方得出的最后结论乃是“走俄国人的路”。[①]“先生是否侵略学生”的确是中国人选择学习榜样的一个关键因素，巴黎和会与《加拉罕宣言》的象征意义由此凸显。而且，正是在“西方”已分裂的情形下，以谁为“先生”的选择才变得明确起来。

“新俄”及其附载的意识形态对中国人的吸引力是多重的：自由主义者或者看到革命后的建设和“改造社会”的措施，当时的国民党和共产党恐怕更多看到了其革命夺权的成功。广而言之，近代中国士人个个都盼望中国强盛，而苏俄正提供了一个由弱变强的最新模式，故俄国的兴起对任何中国知识分子都具打动人心的作用。在新文化运动的老师辈还比较倾向于美国取向时，北大学生傅斯年在1919年初已认为“俄之兼并世界，将不在土地国权，而在思想也”

对一般并未认真学习其系统理论的人来说，专治西方之病的马克思列宁主义至少还有一点潜在的吸引力：它既来自西方，同时又号召世界人民进行反对（以西方为主的）帝国主义的“世界革命”。这不但充分体现了“西方”的分裂，而且正符合许多中国人对西方爱憎交织、既尊西又想“制夷”的心态。马克思列宁主义在中国受欢迎的因素尚多，从学理层面看，其所包括的“科学社会主义”与中国传统的天下大同思想颇有相通之处，而“科学”与“社会主义”二者在民初的中国也都有极强的吸引力。

① 毛泽东：《论人民民主专政》，《毛泽东选集》（一卷本），人民出版社，1968年，第1358－1360页。

3．思想趋向的演变

如果说晚清人对西方政治制度的认知不免带有悬想的成分，到民国后中国人已有机会实施议会方式的民主制。对当时的多数人来说，民初的几年实践似乎已证明在中国实行议会制的条件尚不成熟，这是后来革命性的政治取向越来越流行的语境和思想基础。社会主义（不止一种）和无政府主义在中国的复兴，以及苏俄式共产主义（各人各派的理解也不尽相同）的引进，都是这个新趋向的逻辑发展。左派史家陈端志描绘五四后的中国社会说："这里有礼教的复活，这里有佛教的追求，这里有德谟克拉西思想的憧憬，这里有法西斯蒂理论的酝酿，更有社会主义各派学说的流行。"[①] 它们都或明示或暗含对议会制民主模式的否定，而其中"社会主义各派学说的流行"一语尤说明当时最为广泛接受的思想何在。

的确，那时不止是"先进"的共产党人及其同盟者追随社会主义，就是许多我们过去认为比较"落后"的人物其实也相当激进而且推崇社会主义。社会主义实已成为民初中国全社会的一种主流思潮，不过在我们的既存研究中隐而不显而已。如果说各人各派所欣赏的社会主义尚因其版本不同而有相当大的甚至本质的区别，当时社会思潮的另一个突出倾向则具有更广泛的共性，那就是对资本主义的贬斥。对于社会主义压倒资本主义在中国思想界的广泛深入程度，我们过去的认知同样不足。[②] 由于既存革命史研究成果已非常丰富，本文以下的举证多

① 陈端志：《五四运动之史的评价》，第368页。

② 参见罗志田：《胡适与社会主义的合离》，《学人》，第4辑，以下无出处之史料均转引自此文。

侧重于那些过去认知中不那么“进步”的思想界人物（且相对侧重知识精英），是一种角度不甚相同的考察。

梁漱溟已注意到伴随中国学习榜样的转移而出现的思想转变，他认为五四前后40年间的中国民族自救运动，实因“西洋近事”的转变而“被动的截然有二期”，其区分即在第一次世界大战。此前以学西方较成功的日本为榜样，“讲富强、办新政，以至于革命共和”，其目的都在建立一个“近代国家”，此时颇“艳称人家的商战为美事”。此后“因欧洲潮流丕变，俄国布尔塞维克之成功尤耸动一时”，国人多受新俄影响，“掉转头来又唱打倒资本主义打倒帝国主义”。[1] 从赞美“商战”到“打倒资本主义”，思想倾向的转变是带根本性的，但都在西方影响之下。

在五四学生运动后不久的“问题与主义”的论战中，各方比较接近的至少有一点：即中国当下最重要的问题是社会的和经济的，也就是民生问题；解决这一问题必须借重西方的“主义”，但各方均对资本主义持不同程度的批判态度而倾向于某种社会主义式的解决。那时最“保守”的安福系的报纸《公言报》也认为：过激主义这一危险思潮已风靡中国，“为政者与将帅”不能“与多数国民相背驰”，故皆“宜究心社会主义”；只有“人究其书，乃可言取舍，乃可言因应也”。[2] 中国新旧各政治力量和思想流派的注意力都集中在这一点上，大家关怀和思考的问题是一致的。

当然，各派所说的“社会主义”有相当大的甚至可能是实

① 梁漱溟：《中国民族自救运动的最后觉悟》，《梁漱溟全集》，第5卷，山东人民出版社，1992年，第106－109页。

② 《公言报》社论，1919年6月27、28日，转引自邓野《王揖唐的“社会主义”演说和“问题与主义”论战的缘起》，《近代史研究》，1985年6期。

质性的区别。胡适指出："马克思的社会主义，和王揖唐的社会主义不同；你的社会主义，和我的社会主义不同。"大家都谈社会主义，"同用一个名词，中间也许隔开七八个世纪，也许隔开两三万里路，然而你和我和王揖唐都可自称社会主义家"。[①] 各家在社会主义名词之下的"大联合"确实可能混淆了各自的主义认同，但相差甚远的思想观念也要用同一个名词来标榜，最能提示"社会主义"在那时的吸引力。

胡适自己与当时许多读书人一样，曾长期向往社会主义，视其为世界发展的方向，他后来还把新俄的社会主义制度这——"空前伟大的政治新试验"纳入这一世界发展方向之中。一向反对专制的自由主义者胡适竟然能够赞许实行无产阶级专政的苏俄，就在于他相信苏俄"真是用力办新教育，努力想造成一个社会主义新时代。依此趋势认真做去，将来可由狄克推多［专政］过渡到社会主义民治制度"。正是基于这一判断，胡适在1930年断言：苏俄与美国"这两种理想原来是一条路，苏俄走的正是美国的路"。

"俄国人的路"与西来的"社会主义"本是直接相关的。五四人，包括共产主义者，对中国社会或主张改良再生，或主张从根推翻而再生，其着眼点都在再造的一面，根本目的是相通的。胡适在1921年初给陈独秀的信中就明确地将《新青年》同人划为"我们"，把梁启超及《改造》同人划为"他们"，界限甚清。共产党人对胡的说法有正面的回应，中共二大发出的宣言中即表示"愿意和资产阶级的民主主义革命运动联合起来，做一个'民主主义的联合战线'"，陈独秀本人到1923年底还认为，唯物史观派和实验主义派应结成联合战线以扫荡封建宗法思想。邓中夏在几乎同时对中国思想界的划分，所用词汇标签

① 胡适：《问题与主义》，《胡适文存》，卷二，第150页。

虽不一样，实与胡适完全相同。共产党人与自由主义者胡适的观念当然有许多根本的歧异，但双方在那段时间的接近，仍说明后五四时期中国思想社会的激进化实远超出我们过去的认知。

一般而言，已树立地位的社会精英是既得利益者，最不支持任何形式的革命。但民初中国的情形则反是。许多中国知识分子因鼓吹、参与或支持革命（包括政治、文学、思想、家庭等各种“革命”）而先一举得名，继则获得社会承认，或人名大学获高薪教职，或竟直入政界为高官，成为名实俱获的社会精英。更有意思的是，这些知识分子在树立地位之后，仍不同程度地或支持或参与文化、思想、社会、甚而政治等各种革命。我们只要看一下新文化运动时期的北大，从校长蔡元培到陈独秀、胡适等教授，便可见此情形之一斑。

特别有意思的是，恰在胡适其实相当激进的20年代，曾任北洋政府部长的汤尔和却认为胡适那几年“论人老朽，非复当年”。[①] 汤的话提示了一个长期被忽视的问题，即北洋政府中人其实并不怎么“落后”。实际上，民初中国社会的趋新与激进曾大大超出新文化人的预想。胡适原以为文学革命“总得有二十五至三十年的长期斗争”才能成功，大出他意外的是，北京“那个守旧政府的教育部”竟然在1920年便明令各小学要从当年起在二年内全部使用白话教材，到1923年，中学国文课本也都采用国语。[②] 以“守旧”著称的北京政府尚且如此趋新，遑论其余。

当时中国社会和思想界的激进的程度也可从一则军阀的用

① 汤尔和致胡适，1929年9月29日，《胡适来往书信选》，中华书局，1979年，上册，第545页。

② 参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，四川人民出版社，1995年，第173页。

语中看出。1924年秋江浙战争时，浙江卢永祥在其辖区征收“军需善后米捐”，买卖米均须纳捐。上海市县两商会曾呈请减免，卢氏复电称军需和民生都应照顾，较次的籼米可以免捐。较好的粳米，则“均为有产阶级所购，区区饷捐，摊之于各人，为数极微”，必须照纳。[①] 过去总认为只有马克思主义者才讲究阶级和阶级斗争，这里阶级意识已出于操生杀大权的军阀之口（虽可能是文人起草，总要得具名者的认可），此时世风之激进，可见一斑。

一向“冲淡”的周作人在1926年时也认为“阶级争斗已是千真万确的事实，并不是马克思捏造出来的”。他根本以为“现在稍有知识的人（非所谓知识阶级）当无不赞成共产主义”，只有“军阀、官僚、资本家（政客学者附）”才不赞成共产主义；他自己就“不是共产党，但是共产主义者”。几年前罗素描述他在中国的见闻时，也说中国的青年及其优秀教师中的大多数都是社会主义者。[②] 罗素接触的人当然有限，其所谓优秀教师者，大约应为多少说点英语之人。他们对社会主义，或者不过是向往而已。但这样的人中若已多数向往社会主义，余人自可想见。

这样的激进化越来越难与国际风云分离，中国内部的思想论争也越来越呈“国际化”。自苏俄宣布废除不平等条约之后（实际上并未完全实行），北京学界思想界的左倾亲俄风气相当盛。1925年时关于苏俄是敌是友的问题曾在北方引起一场大争论，张奚若当时曾指出，“在今日人人对于这个重要问题不敢有所表示的时代”，《晨报》敢站出来公开发表反对共产和苏俄的

---

① 卢永祥事件见：《银行周报》，11卷39号（1924年10月7日），第33页。

② 周作人：《谈虎集·外行的按语》，台北里仁书局影印本，1982年，上册，第261－266页；Bertrand Russell, *The Problem of China*, New York, 1922, p. 235.

言论，“令人非常可佩”。[1] 部分可能由于当时执政的北洋军阀正在反对“赤化”，学界思想界为维持自身独立的清流地位，此时或不便站出来反共反俄，所以《晨报》此举的确要冒“阿附”的嫌疑。但从上述周作人等的观念看，思想界的激进恐怕是更为根本的因素。

在20年代已被一般人认为“落伍”的梁启超或者有资格列入周作人所说的“政客学者”，他就确实反对共产主义。但他在1927年特别声明：“你们别要以为我反对共产，便是赞成资本主义。我反对资本主义比共产党还利害。我所论断现代的经济病态和共产同一的‘脉论’，但我确信这个病非共产那剂药所能医的。”[2] 梁启超说这段话是因为其子梁思永给他的信中“很表同情于共产主义”，据他的了解，“国内青年像思永这样的百分中居九十九”，与周作人的观察大致相同。而梁的表态尤其反映彼时各派思想的异同，曾经激进但早已被视为稳健甚或“保守”的梁氏“反对资本主义比共产党还利害”，还不足以说明世风的激进吗？

我们再看梁启超的同路人张君劢的观念。张氏在1934年回顾“科学与人生观”论战时说：“马克思是最善于骂人，他骂英国的边沁为19世纪普通资产阶级理智的预言人，骂陆克为新资产阶级之代言人，其他类乎此而更狠毒的话，不胜枚举。”从我们所了解的马克思看，他所论这些人与各类资产阶级的关联应为学理的指陈，并无骂人之意（据唯物史观的时代阶段论，类似“新资产阶级”这样的标签若限定在具体的时段内实稍带赞许之意）。从我们今日的语言标准看，这里更无一语说得上“狠

① 张奚若：《苏俄究竟是不是我们的朋友》，《晨报副刊》，1925年10月8日。

② 梁启超给孩子们书，1927年5月5日，收在丁文江、赵丰田编《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年，第1130－1131页。

毒”。那么，张君劢的“狠毒”究竟何所指呢？只有了解当时世风的激进，才知道“资产阶级”本身就是一个“狠毒”的标签，一旦被贴上便无还手之力。张自己就说他无法与陈独秀等辩论，“假定同他们辩，他们还我们一句话说：‘你们是资产阶级。’所以也不必同他们辩了”。[①] 此语最可见当时“话语权势”之所在，而张本人的激进也已暴露无遗了。

尤其具有提示性的是，同样在1934年，曾任军阀孙传芳属下的上海督办公署总办的学者丁文江，也明确表示他“同情于共产主义的一部分（或是大部分）”，只是因为“不赞成共产党式的革命”，所以没有成为共产党员。丁的答案如何且不论，这样一个不管在当时还是今日恐怕都很难被认为是“进步”的学者觉得有必要提出并回答“然则我何以不是共产党的党员”这个问题本身，已足证当时世风的激进的确超过我们过去的认知。[②]

世风激进是社会主义能风行于中国而为各类人士所共同欣赏的一个重要外在环境因素，而其对立面资本主义的不得人心也提示着时人关注之所在。这正是伍启元所说的中国思想界“以迎拒西洋资本主义制度和它底文化精神为核心”一语的写照，也与他所说的全球资本主义化相关。由于“近世科学的发达和资本主义的进展把整个地球打成一片，无论愿意与否，现在中国已是世界的一部”。不仅“中国社会一切的转移”受到“世界巨潮底动向所激荡”，就是“中国学术思想的转移，也不过是跟着世界学术思潮的蜕变而转换”。结果，“一切适合于中

---

① 张君劢：《人生观论战之回顾》，《东方杂志》31卷13期（1934年7月1日），第9页。

② 丁文江：《我的信仰》，《独立评论》第100号（1934年5月13日），第9－13页。

有明显的西来特性。[1] 十二年后，陈端志注意到："中国在这十余年新文化运动的过程中，所给予我们的各种思想和论战，都逃不掉模仿的一个阶段。他们都忘记了自家的立场，他们只迷信着人家的方法，要想用同一的模型仿效成功。西方文化学者无论矣，就是提倡中国文化的东方文化学者，他们除了和罗素一样地赞美东方文化外，始终还是没有立下东方本位的文化，他们亦仅模仿而已。"[2]

他们所观察到的清季特别是民初各种思想观念的西来性质这一客观事实看上去似乎带有"民族虚无"意味，其实不过凸显了受进化论武装的近代中国士人普遍具有的"面向未来"倾向。美国学者爱默森在讨论民族主义的发展时提出：一个民族或国家的全民族目标和价值体系，不是从传统中生出，就是指向一个风格不同的未来。[3] 前者回向传统，从历史中寻找昔日的光荣；后者面向未来，从前景中看到民族的希望。由于近代中国的新与旧本身已成价值判断的基础，故从传统中生出的一派不可能成为主流。而且，守旧派确实既提不出对现实问题的解决方法，更不能从复旧（已经失败的旧）中保证比现在更好的将来。对趋新派而言，既然传统不能提供解决中国现实问题的思想武器，向西方取经即是自然的取向；而且他们无不希望借西方之药以疗中国之疾，故能描绘出充满想象的美好前景，并进而可以提出无限多种可能解决现存问题的办法来。[4]

---

① 杨铨：《中国近三十年之社会改造思想》，《东方杂志》21 卷 17 期（1924 年 9 月 10 日），第 55 页。

② 陈端志：《五四运动之史的评价》，第 338 页。

③ Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to self - assertion of Asian and African Peoples*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960, p. 367.

④ 参见罗志田：《新的崇拜：西潮冲击下近代中国思想权势的转移》，《中华文史论丛》第 60 – 61 辑。

但“老师侵略学生”这一事实又是每一个趋新中国士人所不能回避的现实，故民初中国思想界的状况是一方面尊西的风气仍在成长，另一方面反西的情绪也在发展。自西方文化优越地位在中国确立后，中国人反西方已越来越多地采用西方方式（如1905年的反美运动即首次以西方的“文明排外”方式进行，与数年之前的义和拳运动大相径庭）。随着“西方”的分裂，再加上中国读书人潜意识中以夷制夷的愿望仍在起作用，不同的西方“主义”遂在中国大起争战。

胡适在五四前后似乎已隐约意识到这一点，他主张多谈问题少谈主义，或即因问题是中国的，可用西法解决之；而“主义”都是来自西方的，实不啻自我争斗。更了解西方的胡适显然不愿意让中国为他人作战场，但多数的人或尚未意识及此，故后五四时期思想界的西与西斗现象非常明显，清季以还的中西“学战”逐渐变为中西名义下实际的西与西战。

最有特色的是五四新文化运动时两个最基本的口号科学与民主在后五四时期引起的较大争论，即1923年的“科学与人生观”之争和北伐成功之后关于“人权”的论争及九一八之后的“民主与独裁”之争，前者以科学派大胜作结，但获胜的“科学”更多只是个象征；后者因为国难影响下民族主义的兴起等原因，大致是一个民主与独裁并进的结局，即执政的国民党政府基本实行独裁而民间仍有大量知识分子以民主为口号。这两大争论可以说是后五四时期中国思想界对五四基本理念的反思，从思想史的角度对此反思进行检讨只能另文为之，这里只简略论及其凸显西方分裂的一面。

1923年的“科学与人生观”论争时，双方的主将张君劢和丁文江均于1919年随梁启超西游世界大战后的欧洲，其所观察到的，以及其所援以为据的，其实多是西人自己对西方文明的不同反省，只不过将战场移到中国而已。论战中张君劢一方相

对更具"东方文化"意味，但丁文江在其第一篇反驳文章的一开头，就点出"玄学鬼"的西来性质，明确了这实质上是一场西与西战。[①] 中国作为西方观念的争论战场自有其重要意义，西人自身的不同反省在中国的重演（或引申）正好凸显了"西方"这一整体形象在中国的分裂。

"赛先生"虽曾受到挑战，但其地位基本稳固。相比起来，在激进的世风下，另一五四人特别注重的"德先生"在民国初年的经历就远没有那么顺利。伍启元在30年代初观察到："科学虽是受过一度的反对，但现在已深深的走入中国所有的青年的脑海中。"然而"'德谟克拉西'在中国的地位怎样呢？现在执政者不肯欢迎真正的'德先生'，一般人民正在用怀疑的目光去注视'德先生'，有许多人正大声疾呼的反对'德先生'"。[②] 这正是北伐后"新月"派知识分子与国民党政府关于"人权"论争的语境。

那次论争很能体现"西与西斗"的特色，两造的思想武器其实多为西来，国民党虽已绝俄，其统治方式可见明显的苏俄影响；而"新月"派的基本主张当然是西来的，他们的目的其实仍是怎样在中国推进"德先生"。伍启元指出：当时胡适正是"完全站在西方文化学者的地位来讨论人权，介绍和宣传'德谟克拉西'"。因为"科学在中国可算是成功了，但'德先生'在中国处处不及'赛先生'"，故胡适是"抱着介绍'赛恩斯'时的精神来介绍'德先生'"。综观那次人权运动，"若果说他们是反国民党，无宁说他们是介绍西洋文明的'德先生'"。九一八之后的"民主与独裁"之争是"德先生"遇到的又一次挑战，

---

① 丁文江：《玄学与科学》，收入《科学与人生观》，山东人民出版社，1997年横排新版，第41页。

② 本段与下段，参见伍启元：《中国新文化运动概观》，第114－119页

论战双方皆以西洋留学生为主，我们如果考察他们的观念，同样具有明显的西与西战性质（详另文）。

如果从整个近代这一中长时段看，可以说新文化运动既是西潮在中国的巅峰，也是其衰落的开始。《新青年》同人在后五四时期的分化正可从“西方分裂”的角度观察：早期的《青年》或《新青年》尚处西方整体观的余荫之下，故胡适敦促大家多谈问题少谈主义，各种人也还大体能结合在一处。五四以后即渐分，表面是分裂为激进与稳健两派，实则与“西方”的分裂有很直接的关联。故学界思想界均有所谓英美派、法日派以及尚不明显的俄国派之分。尊西的新派出现这样的社会区分当然影响其整体的实力，陈端志注意到，自新文化运动分裂为实验主义和马克思主义两派后，中国文化思想界就“失去了重心”。[①]

不久后全盘西化论的提出，恰是西潮略衰落而中国传统稍有复兴的表征。盖前此大家皆西向，本不必再言西化。只有到西化已成疑问之时，才需要大肆鼓吹。正如由西人来提倡保存中国国粹最足表明中国传统的衰落一样，西化而必须争，且须全盘，正反映出西化派本身在“西方分裂”语境下的危机感。当然，这样的危机感只是已居正统的主流对边缘上升之潜在危机的预感。反观那些提倡中国本位文化者，其思想资源仍多从西来，尚非完全的本位（更本位的如章太炎等似尚不在此“话语天地”之中，其关怀也有所不同）。

全盘西化论和中国本位文化论这类“整体”观念的提出，说明那时中国思想界的分歧有向两极化发展的趋势。而其转折点，即是第一次世界大战后“西方”的分裂。伍启元指出：清季民初的趋势，本来是“大家一天比一天的向西方文化接近”，但“欧战叫醒了一般人的迷梦，物质文明被许多人宣告了破产。

① 陈端志：《五四运动之史的评价》，第339页。

于是中国许多学者，都要把中西文化拿来重新估价，重新比较。东西文化的讨论，因而盛极一时”。但这并不是真正的东方文化与西方文化之间的争论，那时“凡是主张西洋文化的，多是赫胥黎和杜威的信徒；凡是主张东方文化的，必是受罗素的影响”。与带来西方科学思想的杜威不同，罗素在中国“最大的影响，不是他在哲学上的主张，却是他对中国文化的赞扬”，两人的“贡献是相反的”。[1] 这是典型的中西名义下的西与西战。

类似的情形尚多。在政治主张层面，杨铨注意到，那时接近联省自治而提倡农村立国的章士钊表面好像是以中国针对西方，其实仍本西说。章自1922年从欧洲归国，即“力倡农村自治及农村立国之说。其第一次发表主张即为代赵恒惕捉刀之宣言”，所针对者为欧洲的以工业立国。他于1923年11月在《新闻报》发表《农国辨意》，进一步申说此意。但杨氏本留学生，立即看出“其说实本英国潘悌（Penty）之农村基尔特主义，故以‘联业’为自治之基”。[2] 潘悌的学说大约也是欧战后西人自我反省的一种观念，为新去欧洲的章氏所贩回。仍是一个在中西对峙的表相下以西来思想针对西方观念的例子，很能说明当时思想界的实际倾向。

更典型的例子莫过于以北大为中心的新文化派与以东南大学（南京高师）为中心的《学衡》的南北论争。胡先骕后来总结说：“当五四运动前后，北方学派方以文学革命、整理国故相标榜，立言务求恢诡，抨击不厌吹求。而南雍师生，乃以继往

① 伍启元：《中国新文化运动概观》，第93、42页。按罗素实触及到许多中国读书人思而不言的敏感问题，因一种态度而使人对其哲学本身忽视，大可深思，颇值探讨。

② 杨铨：《中国近二十年之社会改造思想》，《东方杂志》21卷17期，第55页。章士钊在五四时期早已由新变旧，所以他的农村立国说基本未受到后来学界的重视。

不反对新文化"。[1] 这是个常为人忽视的重要区分，梁并不向新文化人挑战，是新文化人不允许"折衷"。实际上，梁启超（以及梁漱溟）与陈独秀一样认为西方文化最大的贡献是科学与民主，不过因为科学可能被误用，故需要创立一个新局面。他为中国人提出的步骤是："第一步要人人存一个尊重爱护本国文化的诚意；第二步要用那西洋人研究学问的方法去研究他，得他的真相；第三步把自己的文化综合起来，还拿别人的补助他，叫他起一种化合作用，成了一个新文化系统；第四步把这新系统往外国扩充，叫人类全体都得着他好处。"[2] 这里非常值得注意的是中国文化的真相要靠西洋方法才能认识，在"方法"备受推崇的时代，此语的意味极为深长。

同样，通常认为比梁启超更"东方"的梁漱溟也认为，中国人对于人生，"第一，要排斥印度的态度，丝毫不能容留；第二，对于西方文化是全盘承受，而根本改过，就是对其态度要改一改；第三，批评的把中国原来态度重新拿出来"。梁氏主张以周公孔子的真精神来治中国，但他对经济的重视却提示着另外的方向。他曾说"谁对于中国经济问题拿不出办法来，谁不必谈中国政治问题"。这虽然还接近孔子的"富而后教"的观念，恐怕已不是纯粹的儒家思想。到他说"村治"不是改良而是一种秩序上的"革命"，要"从旧秩序——君主专制政治、个人本位的经济，根本改造成一全新秩序——民主政治、社会本位的经济"时，可以说绝对非孔子、周公的固有精神，完全是

---

① 伍启元：《中国新文化运动概观》，第36页。

② 梁启超：《欧游心影录节录》，《饮冰室合集·专集之二十三》，中华书局1989年影印版，第37页。

西来的新知。[1]

所以伍启元总结说：五四后十余年间，“中国总逃不出‘模仿’的工作。例如张君劢不过想做中国的柏格森，胡适不过想做中国的杜威，陈独秀不过想做中国的马克斯，郭沫若不过想做中国的恩格尔，甚至最近梁漱溟提倡中国文化的文章，也不过是‘模仿’罗素的理论吧”！[2] 伍本人是希望中国赶快脱离模仿而进入创造的，他大约是在恨铁不成钢的心态下才说出这样的话，虽不免失之过苛，仍多少提示了民初中国思想界一方面随西方而动，同时又以西方观念为武器相互竞争这一时代特征。

这当然只是那时中国思想界的一个倾向，王造时在大约同时就有不同的观察，他发现“以前张君劢先生说了几句关于人生观的话，便有丁文江先生等一大群人去打玄学鬼；今年由考试院长戴季陶先生等所发起的时轮金刚法会在北京举行，在丁文江胡适之先生等脚下大演法宝，闹得轰轰烈烈，文化城中倒没有人去喇嘛庙里打鬼”。在他的眼里，“新文化运动的影子没有了。又是一朝江山，又是一朝君臣，又是一个时代”。[3] 对王来说，时代已大变，政治的剧变不必言，就是思想界的社会组成也已发生根本的转变，而中国的问题却依旧，仍然需要“复兴新文化运动”。后五四时代的中国情形究竟如何，在五四运动80周年的今天仍值得我们反思。

（原刊《中国社会科学》1999年3期）

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》，第1卷，山东人民出版社，1989年，第528页；《冯著〈从合作主义以创造中国新经济制度〉题序》、《中国问题之解决》，《梁漱溟全集》，第5卷，第122、220页。

② 伍启元：《中国新文化运动概观》，第179页。

③ 王造时：《复兴新文化运动》，《主张与批评》，第3期，转引自陈端志《五四运动之史的评价》，第344页。

从科学与人生观之争看后五四时期对五四基本理念的反思[1]

新文化运动两个最基本的口号科学与民主在五四运动之后各曾有过一场较大的争论，即1923年的科学与人生观（玄学）之争和北伐成功之后关于“人权”的论争以及九一八之后的民主与独裁之争。从思想史的角度看，这两次争论可以说是后五四时期中国思想界对五四基本理念的反思；而且这一反思基本是在尊西趋新派阵营中进行（较少受西方文化影响的真正“保守”派或正脱除西方影响的章太炎等人便几乎不曾关注这些争论），其中包括不少新文化运动领衔人物，较能反映同一批人在时代转变后对原有基本理念的重新检讨。[2]

科学与人生观之争过去一直受到学界关注，近年海峡两岸

---

[1] 本文使用的一些资料承张淑雅小姐和汪朝光、汪晖、谢国兴先生代为搜集提供，特此致谢！

[2] 可以说，除“科学”外的大部分五四基本理念在后五四时期似乎都有从量到质较大的转化甚至基本转到对立面，参见本书《历史记忆中抹去的五四新文化研究》。

的少壮学人对此相当重视，新论不少。[1] 但除30年代的著述外，从思想界自身反省的角度进行观察的似不多见。[2] 同时，近几十年为多数人常规使用的“科学主义”概念是否准确表述了五四新文化人心目中“科学”的真义，即其是否是一个有效的诠释工具，也还有讨论的余地。

尽管有众多研究在前，论战本身的史实重建似仍不够充分，有时一些看似细微的具体过程其实提示着这一论战非常重要的特征和意义。就目前我已接触到的材料看，稍全面的史实重建决非一文的常规篇幅所能涵盖，故对有些既存研究论述较少的面相，如从清季起中国士人已在关注的科学与“文学”（其义略近于今日人文学与社会科学）的关系、大家都认为如此严肃重要的论战为何以相当轻率随意的方式表述（此最足揭示五四人

① 较早的研究大约当属两位左派学者伍启元的《中国新文化运动概观》（现代书局1934年版）和郭湛波的《近五十年中国思想史》（人文书店1936年版，山东人民出版社1997年横排新版）两书中关于此次论战的专章；美国汉学著作中将此事列为专门章节讨论的有：Chow Tse - tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Movement in Modern China*, Harvard University Press, 1960（江苏人民出版社1996年中译本）；D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought 1900 - 1950*, Yale University Press, 1965（江苏人民出版社1995中译本）；Charlotte Furth, *Ting Wen - chiang: Science and China's New Culture*, Harvard University Press, 1970（湖南科技出版社1987年中译本）；此外，林毓生于80年代写有两篇专文《民初科学主义的兴起与涵义——对民国十二年“科学与玄学”论争的省察》和《近代中西文化接触之史的涵义——以“科学与人生观”论战为例》，均收入其《政治秩序与多元社会》，台北联经出版公司，1989年；近年较详细的研究包括汪晖《从文化论战到科玄论战——科学谱系的现代分化与东西文化问题》、《科学世界观的分化与现代性的纲领——张君劢与“人生观之论战”的再研究》，分别载《学人》第9、11辑；叶其忠《从张君劢和丁文江两人和〈人生观〉一文看1923年“科玄论战”的爆发与扩展》、《1923年“科玄论战”：评价之评价》，分别载《中央研究院近代史研究所集刊》，第25、26期

② 这些研究也包括陈端志的《五四运动之史的评价》（生活书店，1936年，有香港中文大学1973年影印本），该书有专章讨论德、赛二先生的发展和演化，不过其论证从材料到叙述基本都取自伍启元书。

心态中一些隐伏但相当关键的因素)、五四后“赛先生”实际落实到整理国故和史学（而非数理化和工业技术）之上，以及这次论战是在怎样的语境中进行和这一语境在多大程度上及怎样影响了论战本身等，均只能另文探讨。

我特别希望了解的是：张君劢一次带偶然性的讲话究竟在何处以及怎样挑战了五四人的基本观念（从而引起后者不得不拔剑而起)？同时，本文也拟从考察“科学”观念在后五四时期的演变这一视角来反观五四人心目中的“赛先生”究竟何义，希望能使我们对这次论战的理解和认识略有寸进，并进而有助于我们更进一步地理解“科学”这一五四新文化运动时的基本观念。

1. 论战双方的动机

从论战的当时起，思想界和学术界对这次论战意义的评价都相当高。但这次被时人和后之学者赋予相当历史意义的思想论战有一个特点，即表述方式超乎寻常的不严肃，许多文字均以诙谐甚至攻击的口吻出之。最典型的概括即胡适所说“文虽近于游戏，而意则甚庄”。梁启超对此甚为不满，他认为“这回这论战题目太重大了，行文更要格外勤恳郑重。否则令人看作游戏文章，便会把原来精神失掉大半”。[①] 为什么许多当事人认为如此重要的思想问题却以“游戏”文字表述之？深入分析这一诡论现象只能俟诸另文，但有一点可以考虑，即这次论战虽触及时人关注的重大问题，但其爆发在一定程度上是偶然的，故

① 胡适致张君劢，附在其《孙行者与张君劢》；梁启超：《关于玄学科学论战之“战时国际公法”》，均收《科学与人生观》，山东人民出版社1997年，横排新版（用亚东图书馆本），第125、122页。

许多人的表述呈现出相当的随意性。

正如梁启超所说，张君劢最初“不过在学校里随便讲演，未曾把‘人生观’和‘科学’给他一个定义。在君也不过拈起来就驳”。[1] 双方的思虑或者都较深远，但一开始并未特别注重其所讨论的具体概念。由于是针对特定对象的即席演说，而不是对全国学界发宣言，张君劢的演讲内容并非精雕细刻，自相抵牾之处确不少见。他后来回忆时却强调他其实有很高远的大目标，即“一个人对于社会提出一种思想，是对于青年、对于学术有重大影响；换句话说，提出一种思想方向是有重大的责任”。他当初即希望这“可以使我们的思想界有一种大目标，大家可以向前进行；或者我们的思想史上，可以开一个新局面”。[2]

这样的大目标恐怕是后来逐渐“层累堆积”出来的，因为张第一次讲话的内容实在不足以承担这么大的抱负（当然他后几次文章越来越体现出关怀的深切）。[3] 梁启超也声称“这回论战原是想替我们学界开一新纪元，令青年学子对于这问题得正确深造的了解”。[4] 这是否是预定的目标同样很值得怀疑，因为最初讲话的张君劢并不知道丁文江要反驳。但张、梁均提及的“青年”却的确是论战者（特别是丁文江）针对的对象。

张君劢的谈话对象是平日所学皆科学而“不久即至美洲”的清华学生，正因为“方今国中竞言新文化”，而这些学生又肩负着“将来沟通文化之责”，故张希望他们能将他之所论“时时

① 梁启超：《人生观与科学》，《科学与人生观》，第138页。

② 张君劢：《人生观论战之回顾》，《东方杂志》31卷13期（1934年7月1日），第7、10页。

③ 后来张君劢等“新儒家”那种沉重的责任心和救世的道德负担在这里已有所显露，而其实际上提不出什么具体可行的方策这一特点也已稍露端倪。

④ 梁启超：《关于玄学科学论战之“战时国际公法”》，《科学与人生观》，第121页。

放在心头"。张或担忧这些青年会将西方文化不加区别不加选择地全盘引进，所以先给他们打一剂防疫针。其讲话的要点似即在最后一段，而最核心者大约即"吾有吾之文化，西洋有西洋之文化"一句。不过，张接下来并未明确为中国文化张目，而是提出"西洋之有益者如何采之，有害者如何革除之"这一取舍问题皆决之于人生观。所以，当他说人生观是"文化转移之枢纽"时，其实也不过是指引进西方文化时应有所取舍而已。这对饱受新文化运动冲击而即将留学美国的清华学生，当然有直接的针对性。[1]

新文化运动的早期研究者伍启元认为，张君劢的"直觉主义不过是一种玄学的思想"，其代表的是早已没落的封建残余，已无社会基础，故不过是一种"回光返照"，"其实不用实验主义者的全体动员，它也必不打而自倒了"。[2] 但这一点丁文江显然不同意，他从张君劢的言论中看出了非常严重的潜在"错误"影响，并不止一次表示他对张的讲话"决计不能轻易放过"、"势不能不"出来批驳，可知其感觉到一种非常明显的压力；而张在清华的讲话其实相当随意，在学理层面似不足以构成这样强烈的压力。

所以，是否可说丁文江等更为关注的是张君劢（以及更早的梁启超）的言论可能造成的影响，即对"科学"在中国的推进造成阻碍，特别是对青年可能产生误导作用。丁文江曾告诉胡适，"前天君劢找我去谈天，与他辩论了一个钟头，几乎把我气死"！他在列举了两人对话的要点后说，"我想我们决计不能

① 张君劢：《人生观》，《科学与人生观》，第33－40页。
② 伍启元：《中国新文化运动概观》，第177页

轻易放过他这种主张”，故决定做一文驳之。[1] 丁氏当时的心态在其给章鸿钊的信中说得很明白：他对“张君劢提倡玄学与科学为敌，深恐有误青年学生，不得已而为此文”。[2]

胡适在50年代回顾这一论战时说：当日“君劢所要提倡的和在君引为隐忧的”问题，表面是科学是否能解决人生观的问题，“但这问题的背后，还有一个问题，即张君劢认为“科学及其结果——物质文明——不但是‘已成大疑问’的东西，并且是在欧洲已被‘厌恶’的东西”，青年人应该回归侧重内心生活之修养而“其结果为精神文明”的理学传统。因此，丁文江视此为“与科学为敌”，必须出来“提醒”青年学生。[3]

丁文江认为，“科学是欧洲人的精华，‘形而上’学是他们的糟粕”。若依张君劢所说“人生观真正是主观者，单一的、直觉的，而甚么‘专制婚姻、自由婚姻，社会主义、国家主义，男女平等、尊男轻女……’都是人生观，然则世界上还有甚么讨论，还有甚么是非？”[4] 这正是一个丁不能放过张的关键，世界上无是非，特别是新文化人所关注推动的那些方面没有了是非，中国的改良也就没有了明确的方向；若青年受此影响，则中国改良的希望就渺茫了。

故丁氏明确指出：“张君劢是作者的朋友，玄学却是科学的对头。玄学的鬼附在张君劢的身上，我们学科学的人不能不去打他。”不过，“我做这篇文章的目的不是要救我的朋友张君劢，是要提醒没有给玄学鬼附上身的青年学生”。丁文江强调，玄学

---

① 丁文江致胡适，1923年3月26日，《胡适来往书信选》，中华书局，1979年，上册，第188－190页。

② 见章演存［鸿钊］：《张君劢主张的人生观对科学的五个异点》，《科学与人生观》，第146页。

③ 胡适：《丁文江传》，海南出版社，1993年横排新版，第63－64页。

④ 丁文江致胡适，1923年3月26日，《胡适来往书信选》，上册，第190页

家如果自己研讨其本体论，可以不必反对，“但是一班的青年上了他的当，对于宗教、社会、政治、道德一切问题真以为不受论理方法支配，真正没有是非真伪；只须拿他所谓主观的、综合的、自由意志的人生观来解决他。果然如此，我们的社会是要成一种甚么社会”？[1] 可知其目的与张一样，都在针对学生而试图影响学生（或可说是在争夺学生）。

这样，论战诸公所欲针对的都是青年学生，应是无疑的。而胡适、丁文江等更加看重这一点，或因为当时青年本多站在他们一边。熊十力注意到：“五四运动前后，适之先生提倡科学方法，此甚要紧。又陵先生虽首译名学，而其文字未能普遍；适之锐意宣扬，而后青年皆知注重逻辑；视清末民初，文章之习，显然大变。”[2] 一向乐观的胡适看到了趋新大势的社会影响，他发现自19世纪末以来，科学这个名词“在国内几乎做到了无上尊严的地位；无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度”。[3]

略带讽刺意味的是，在科学的“话语权势”之下，真正能对科学提出质疑的或者只有从西方回国的留学生。由于当时的“科学”其实是西来的，留学生大概因其略知西学而具有某种对“不科学”指责的“免疫”身份。如留学美日两国的杨荫杭就敢指斥时人“略闻一二粗浅之科学，即肆口痛诋宗教为迷信，此今日中国之通病”。其实“无论孔教、佛教、基督教，择其一而信之，皆足以检束身心，裨补社会；而独不可屏弃一切，以虚无鸣”。而胡适在一次与王宠惠等吃饭时，也听到王“大骂西洋

---

① 丁文江：《玄学与科学》，《科学与人生观》，第41－42、52页。

② 熊十力：《纪念北大五十周年并为林宰平先生祝嘏》，《国立北京大学五十周年纪念特刊》，北京大学出版部，1948年，第30页。

③ 《科学与人生观胡序》，第10页。

的野蛮，事事不如中国"，只有请客吃饭的规矩比中国好。[1] 在当时的语境下，为"迷信"伸张或骂西洋的野蛮，似乎也只有留学生才能说得比较理直气壮。

正因为科学已处于一种"没有一个自命为新人物的人敢公然毁谤"的地位，但实际上又没有多少人"懂"（故其威权实不巩固），曾经是趋新先锋的梁启超站出来说科学"未必万能"就有不同寻常的影响了。胡适当时解释这次论战"发生的动机"说："欧洲的科学已到了根深蒂固的地位，不怕玄学鬼来攻击"；但中国的情形则不同，此时"正苦科学的提倡不够，正苦科学的教育不发达，正苦科学的势力还不能扫除那迷漫全国的乌烟瘴气"，却有名流学者出来"把欧洲文化破产的罪名归到科学身上"；不管其本意如何，"梁先生的话在国内确曾替反科学的势力助长不少的威风"。[2] 但由于丁文江与梁启超关系非同一般，他自己即曾追随梁同游战后的欧洲，且两人的辈分也有差异，丁恐不便直接向梁挑战。张君劢的演讲恰给丁以发动的机会。

吴稚晖当时已指出："张先生的玄学鬼，首先是托梁先生的《欧游心影录》带回的。"[3] 胡适复注意到张君劢实际也比梁启超走得更远，梁到底还声明本不欲"非薄科学"，而张"原是一位讲究'精神之自足'的中国理学家，新近得到德国理学家倭伊

① 1920年6月7日《申报》，杨荫杭：《老圃遗文辑》，长江文艺出版社，1993年，第11页；《胡适的日记（手稿本）》，台北远流出版公司，1989－1990年，1922年3月31日（原书无页）。

② 《科学与人生观胡序》，第12－13页。胡适认为"中国此时还不曾享着科学的赐福，更谈不到科学带来的'灾难'"，所以不能允许玄学鬼的进攻。他实际上并未完全否认科学可能带来"灾难"，也不否认科学在中国普及后或应讨论科学可能带来的灾难；他只是认为时机不合适，即这样的问题不适宜在当时的中国讨论。

③ 吴稚晖：《箴洋八股化之理学》，《科学与人生观》，第308页。按吴文之所以甚得胡适欣赏，很可能正因其将矛头多指向梁启超和梁漱溟而非张君劢，不过胡适要到晚年才明确认识到这一点。

铿先生的印证，就更自信了；就公开的反对物质文明，公开的'菲薄科学'，公开的劝告青年学生：科学无论如何发达，决不能解决人生观的问题；公开的宣传他的见解：'自孔孟以至宋元明理学家侧重内心生活的修养，其结果为精神文明'"。[1]

张君劢既然已突破清季以来不敢公开轻视科学的常规，其对新文化人所推动之事业的威胁就凸显出来了。值得注意的是"理学家"张君劢的"自信"其实是西来的，在尊西的民初，柏格森、倭伊铿等人的名字本身便具有相当的"话语权势"，张氏打着他们的"旗号"来"替梁先生推波助澜"，实具有更大的威慑性。在胡适看来，"新文化运动的根本意义是承认中国旧文化不适宜于现代的环境，而提倡充分接受世界的新文化"。他们要引进的"新文化"，正以来自西方的科学与民主为表征。梁启超等人在欧战后对"科学"的质疑，实即向五四人最基本的观念挑战，当然要引起新文化人的激烈反弹；再加上梁、张等言论出处多自西来，更强化了挑战的冲击性，故"信仰科学的人"便不能不"大声疾呼出来替科学辩护"了。[2]

同时，许多新文化人仍像当年发动文学革命时一样感受到来自旧势力（即今人常说的"传统"）的强大压力，这在陈独秀对当时社会成分的观察中有充分的体现。他认为中国当时尚属孔德所说的"宗教迷信时代；你看全国最大多数的人，还是迷

---

① 胡适：《丁文江传》，第64－65页。

② 《科学与人生观胡序》，第12－13页；胡适：《新文化运动与国民党》，《新月》，第2卷第6－7号（1929年9月10日，非实际出版时间），第5页。张君劢后来说，中国人接受西洋科学至少已数十年，"我们应该拿一种思索（Reflective thinking）的精神和批评的精神来想一想科学是什么"。这里他对"思索"所下的英文界定说明他的观念的确是反思性的，张当时或者真在思索"我们接受科学"之后的整体，而新文化人恐怕有意无意中视其为对五四新文化基本概念的反思。参见张君劢：《人生观论战之回顾》，《东方杂志》，第6页。

信巫鬼符咒算命卜卦等超物质以上的神秘；次多数像张君劢这样相信玄学的人，旧的士的阶级全体、新的士的阶级一大部分皆是；像丁在君这样相信科学的人，其数目几乎不能列入统计"。[①]

纯粹从总人数上看，陈的话似不能算不对。但就后五四时期构成所谓"舆论"的社会成分而言，他恐怕太低估了"新的士的阶级"中"相信科学"的人数（张君劢其实也只是想说科学还是有所不能而已）。叶其忠注意到，"所有支持张君劢的参战者有许多保留"，且几乎为间接的；而"支持丁文江看法的参战者比较少保留"，且均直接支持。[②] 此最可见科学这一"话语权势"之预存，无人能公开与之对立。其实"旧的士的阶级"也不少趋从于科学的威力，几年前武昌高师的史地部主任姚明辉就在该校的《数理杂志》发表《三从义》和《妇顺说》，以数学原理证明"三从"和"妇顺"实天经地义，曾引起《新青年》的反弹。[③] 姚氏所论是否有理是一回事，但维护"三从"和"妇顺"也必须诉诸科学，并发表在《数理杂志》之上，却最能体现时代的转变和科学的威权。更重要的是，西化精英的社会影响实远超过其人数，他们的广大青年追随者（即论战双方所真正注目者）这一社会力量相当强大，陈对此估计明显不足。[④]

整个论战中科学派对来自"传统"那潜在的威胁或冲击给

---

① 《科学与人生观陈序》，第3页。

② 叶其忠：《从张君劢和丁文江两人和〈人生观〉一文看1923年"科玄论战"的爆发与扩展》，第239页。

③ 《新青年》6卷6期（1919年11月1日）"通信"栏《请看姚明辉的三从义和妇顺说》，第654－657页。

④ 参见罗志田：《近代中国社会权势的转移：知识分子的边缘化与边缘知识分子的兴起》，收入其《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，湖北人民出版社，1999年，第191－241页。

予了高度的重视，大致传承了新文化人对传统压力的想象倾向。[①] 但同为中国传统，还有上层主流文化与相对边缘的基层文化（即西人所谓大小传统）的关系问题。中国的大小两传统其实本是一直处于竞争之中的，[②] 五四人大约因有西方这一参照系在，从中西文化竞争的角度着眼，反多看见其关联和相互支持的一面。胡适在科学的影响力方面虽比陈独秀更乐观，但他看见的中国实与陈之所见略同，仍是一片“迷漫全国的乌烟瘴气”。他那时要大家“试睁开眼看看：这遍地的乩坛道院，这遍地的仙方鬼照相……我们只有求神问卜的人生观，只有《安士全书》的人生观，只有《太上感应篇》的人生观”。[③]

当丁文江表示自己对宇宙间不知的成分宁取“存疑”态度时，陈独秀和胡适都认为丁太消极，等于间接承认了有神论；应采取一种相对“武断”的态度，明白宣称其无神论信仰（他们都认为无神论的证据已充足，要到有神论者拿出证据时才能放弃其信仰）。[④] 其实承认宇宙有不可知成分并不一定意味着神或上帝的有无，尤其玄学派完全没有这方面的暗示；但陈、胡二人却看到了潜在的威胁，即给玄学以地位就可能导致有神论，故胡适将吴稚晖否认上帝的言论誉为“真正的挑战”。其实吴所

---

① 参见罗志田：《林纾的认同危机与民初的新旧之争》，《历史研究》1995年3期。

② 这里所谓的大传统小传统，是套用西人对上层文化和下层文化的分法。如果从追随者的众寡看，下层文化这个传统当然要“大”得多。

③ 《科学与人生观胡序》，第13页。这样看问题的时人尚不少，差不多十年以后，王造时发现“以前张君劢先生说了几句关于人生观的话，便有丁文江先生等大群人去打玄学鬼；今年由考试院长戴季陶先生等所发起的时轮金刚法会在北京举行，在丁文江胡适之先生等脚下大演法宝，闹得轰轰烈烈，文化城中倒没有人去喇嘛庙里打鬼”，王造时：《复兴新文化运动》，《主张与批评》，第3期，转引自陈端志：《五四运动之史的评价》，第344页。

④ 《科学与人生观陈序、胡序》，第7、17页。

挑战的并非实际参战的玄学派，而是没有参与论战的"迷漫全国的乌烟瘴气"。

这正是吴稚晖眼里中国当时的情形：一方面象征西方经济入侵的"新新公司又将开幕"，而另一方面"同善社、道德社、大同教、吴鉴光、小糊涂、金刚眼，皆猖獗得远超过于戊戌以前"。[1] 吴的观察提示了在戊戌以前儒家主流文化尚未崩散时，"子不语"的怪力乱神在中国并无太多市场；西潮冲击使中国主流文化退居二线后，便先有义和拳的出现，后有20年代各种"怪力乱神"的猖獗，再次提示了作为异端进入中国的西潮无形中对昔日中国边缘文化的支持。[2] 所以新文化人眼中旧文化"妖焰"的复炽，其实恰是传统崩散的表征。特别具有诡论意味的是，一方面，新文化人将"怪力乱神"的猖獗看作传统的余威不绝；另一方面这些孔教的反对者又实带儒家特别是"僧道无缘"的理学家气味，他们把道教（部分也包括道家）明确视为异端。

不仅胡适和吴稚晖的攻击范围均涉及道教，丁文江在声讨张君劢的"玄学"是"西洋的玄学鬼"联合了宋明理学"一班朋友的魂灵"时，也特别指出张的人生观"玄而又玄"。[3] 这里"玄而又玄"显系有意使用，正欲使读者产生联想。张君劢已注意及此，他指责丁文江虽"号为求证之科学家"，其为文之"字里行间，惟见谩骂之词"。张认为他自己对精神科学和物质科学的界限甚清，而丁"伪为不知，乃欲以'阴阳五行'之徽号加人，以为藉此四字可以乱人观听"。丁以玄学称谓张的人生观，

① 吴稚晖：《一个新信仰的宇宙观及人生观》，《科学与人生观》，第404页。

② 关于这一点，参见罗志田：《传教士与近代中西文化竞争》，《历史研究》1996年6期。

③ 丁文江：《玄学与科学》，《科学与人生观》，第51页。

正是“明知今之青年闻玄学之名而恶之，故取此名以投合时好”。[1]

张君劢的思想资源本来更偏向于西方，所以他认为“国人所以闻玄学之名而恶之者，盖惑于孔德氏人智进化三时期之说也”。但罗家伦却能理解到玄字在中国“向有的意义”才是关键所在，他认为“玄学（Metaphysics）的名词，在中文带着有历史背景的‘玄’字，是很不幸的。因为涉及‘玄之又玄’、‘方士谈玄’……种种意义，引起许多无聊的误解”。[2]

在晚清诸子学兴起特别是在新文化人“打倒孔家店”之后，中国历史上的魏晋玄学其实已变成一个相对正面的词汇。从国粹学派到新文化人中的鲁迅等人（甚至五四学生辈的朱谦之等），大致都对“魏晋文章”持欣赏态度。非儒家的梁漱溟先已非常正面地使用玄学一词，他以为玄学与科学正体现了中国与西方文化的区别。[3] 只有在正统儒家眼中，“玄学”才是一个负面名词。丁文江对此词的贬义使用，提示了儒家正统观念在西化的新文化人潜意识中不仅存在，而且相当深厚，稍一不慎即会表露。正如傅斯年对胡适所说：“我们思想新信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。”[4] 其实他们岂止是一般“传统的中国人”，而且是

① 张君劢：《再论人生观与科学并答丁在君》，《科学与人生观》，第62、64、98页。

② 张君劢：《再论人生观与科学并答丁在君》，《科学与人生观》，第99页；罗家伦：《科学与玄学》，《罗家伦先生文存》，台北国史馆、国民党党史会1976年版，第3册，第279－280页。

③ 丁文江使用“玄学”一词或亦因梁漱溟先已论及玄学，提示着这次论战与稍前开始的“东西文化论战”的接续（其中“东方文化派”以二梁为代表）。参见汪晖：《从文化论战到科玄论战——科学谱系的现代分化与东西文化问题》，《学人》第9辑。

④ 傅之言转引自《胡适的日记》，1929年4月27日。

论战者时代的）论战标准，然后再以此标准来衡量论战本身。[①]其实论战的当事人之所欲言（当然各有侧重）与这些失望者之所欲观本未必一致，前者真正关怀和关注的，并不一定在于“科学”和“人生观”本身究竟应如何界定，以及两者是否或怎样冲突等问题。后之研究者若仅将注意力集中于双方言论的概念层面（这是迄今为止研究得最多的），或不易把握到论战诸人的真实心态。如果返其旧心，以“了解之同情”的态度去考察时人立论时的心态和意愿，也许所得便会不同。当然，论战者虽有其特定的关怀，但其各种表述仍围绕着“科学”这一核心观念进行，故五四人心目中的“科学”究竟何义，的确是应该澄清的问题。

2. 进化论与作为五四基本理念的“科学”

过去对新文化运动或科学与人生观论战的研究都倾向于使用“科学主义”的概念来诠释五四新文化人心目中的“科学”。“科学主义”在西方是个含义不甚确定的术语，较早将其用于中国研究的郭颖颐对其定义是“把所有的实在都置于自然秩序之内，并相信仅有科学方法才能认识这种秩序的所有方面（生物的、社会的、物理的或心理的）”。[②] 这一定义如果较宽泛地使用，应有助于认识和解释许多新文化人的科学观，因为许多人或多或少都有相近的倾向。但在严格意义上使用，很可能对具

---

① 不少研究者都根据几十年后西人对“科学”和“科学主义”的研究来反观时人的观念，他们在研究时无意中实际上参与或介入了这场争论，既成为争论之一方同时又兼充“裁判”之职，从而“发现”当时论者的种种疏漏和“不足”。林毓生先生前引两文便是最明显的例子。

② 郭颖颐：《中国现代思想中的唯科学主义》，雷颐译，江苏人民出版社，1995 年，第 17 页（这里“唯科学主义”即 Scientism 的中译）。

体的每一个人都未必合适。特别是时人对于“科学”以及作为这一主义最基础的“科学方法”本身，其实有着相当不同甚至带本质区别的理解；在这样的情形下，一个带高度概括性的西方抽象术语对发生在中国的一次具体争论有多大的史学诠释能力，恐怕是要存疑的。①

且后之使用科学主义者常有进一步的发挥，如严搏非便认为，科学是带着伦理色彩作为一种价值体系进入中国，到五四时代成为具有“新权威”性质的价值信仰，与其在近代西方反权威的本质恰好相反。② 这样的观念，至少在这次论战之中“科学派”一边得不到充分反映。丁文江曾面告张君劢，“科学的通例是一种事实因果关系的缩写，并不是一成不变的。有了新事实，就可以推翻”。张的反应是“真正出乎意料之外”！他原“不知道科学是如此一文不值”，因此还增强了反对科学的信心。③ 胡适晚年回忆说：丁文江这一观念实在“太谦虚了、太不武断了，所以许多人感觉失望，许多人不认得在君说的是‘科学’”！④“科学”在丁氏那里“谦虚”到使“许多人不认得”，则不仅其“权威”性有限，更颇说明时人观念的不一致。

如前所述，科学概念本身未必是当时论战诸人关注的重心。胡适所说的“懂与不懂的人”均推崇科学一语很值得注意，在论战之中已有许多人指出许多参战者其实不怎么“懂”一般或具体某一科的“科学”，后之研究者也每每提到这一点。“不懂”

---

① 当时尚在美国读书并自称为此而参阅了四百多种书籍的罗家伦便发现，辩论双方对科学与玄学的理解都与当时的西方颇不相同。参见罗家伦：《科学与玄学》，第 215－220、381－384 页。

② 严搏非：《论“五四”时期中国的知识分子对科学的理解》，收入林毓生等编《五四：多元的反思》，香港三联书店，1989 年，第 198－214 页。

③ 丁文江致胡适，1923 年 3 月 26 日，《胡适来往书信选》，上册，第 190 页。

④ 胡适：《丁文江传》，第 75 页。

者也要表示尊敬，非常能体现科学在那时的“话语权势”；而许多“不懂”者又都敢于在此方面立言而不觉有自我检束的必要，复体现出这一“权势”那虚悬的象征性，即其威权或无形的“控制”更多表现为一个大家必须尊重的社会象征，在具体的“话语”层面反而“懂与不懂的”各种人都可振振有词（实际历史画面呈现出的正是“言人人殊”的现象）。[1]

“科学”的概念本身是一个发展中的变量。我们今日提到“科学”，首先联想到的大概是数理化一类学科；但五四人更注意的是科学的“精神”和“方法”，而且这些“精神”和“方法”其实多来自生物进化论（对多数人来说恐怕意味着严复版的“天演论”而已[2]），又渐成为抽象的精神和广义的方法，特别与理化等具体学科的研究方法有距离。这大概即是科学与人生观之争时许多人下意识中那不言的“科学”，其与“格致”一线之科学发展的关联反而是相对松散的。

五四人多认为实验主义和辩证法的唯物史观是科学的两大分支，陈独秀在科学与人生观论战前后曾主张这两种方法应该合作成一条联合战线。胡适后来反驳说：“辩证法出于海格尔的哲学，是生物进化论成立以前的玄学方法。实验主义是生物进化论出世以后的科学方法。这两种方法所以根本不相容，只是因为中间隔了一层达尔文主义。”[3] 值得注意的是胡适用以判断

---

① 若对参战者做一社会史分析，便会发现以科学为专业者实不甚多；且不仅他们的言说常常未能体现其专业训练，他们在论战中的影响通常也不及那些非专业而谈“科学”者，详另文。

② 丁文江即说：“要知道达尔文的学说，最好是看他自己的书。我不知道在中国批评他学说的人，有几个从头至尾看过［《物种起源》］这部名著的。”丁文江：《玄学与科学的讨论的余兴》，《科学与人生观》，第259页。

③ 胡适：《介绍我自己的思想》，《胡适论学近著》，山东人民出版社，1998年横排新版，第496页。

或区分是否“科学”的标准正是进化论，他眼中的“科学”也是他爱说的“历史主义的”。[1]

进化论在当时及此后的西方已引起较大的争议，但今日意义的“科学”在19世纪确立威望时，生物学的确起到了举足轻重的作用。像胡适等在中国受过严复版的“天演论”熏陶而在20世纪初受学于西方者，有这样的科学观是再自然不过的事。可知五四时人意识中的“科学”与我们今日所说的“科学”（其确立或晚到二战前后，近年又在转变）恐怕有相当距离。如果“科学”不同，所谓“科学主义”也就需要界定其在特定时空语境中的含义了。

正因为科学在中国与天演论的关联，欧战的残酷及战后西人的反思才对中国人触动极大，因而严复版的进化论（相对更轻视后天伦理的作用）本身受到了挑战。引进天演论的始作俑者严复本人在欧战后的观感很值得注意，他晚年在何遂的《观欧战纪念册》上题绝句五首（今录其前三首）：“一、太息春秋无义战，群雄何苦自相残。欧洲三百年科学，尽作驱禽食肉看。二、汰弱存强亦不能，可怜黄草尽飞腾。十年生聚谈何易，遍选丁男作射弸。三、洄漩螺艇指潜渊，突兀奇肱上九天。长炮扶摇三百里，更看绿气坠飞鸢。”[2]

同样有意思的是严复的自注：一、“战时公法，徒虚语耳。甲寅欧战以来，利器极杀人之能事，皆所得于科学者也。孟子曰：‘率鸟兽以食人’，非是谓欤？”二、“德之言兵者，以战为

① 至少在左派看来，胡适在这一点上确有“历史”方面的失误，伍启元即说他是半对半错：“辩证法的唯心论没有错是玄学方法，但唯物辩证法是生物进化论成立以后的科学方法，这是不能否认的事。”参见伍启元：《中国新文化运动概观》，第72页。

② 此诗由何遂示陈衍、黄濬录之，见黄濬《花随人圣庵摭忆》，上海古籍书店，1983年，第97－98页。

进化之大具，谓可汰弱存强，顾于事适得其反。”三、“自有潜艇，而海战之术一变。又以飞车，而陆战之术亦一变。炮之远者及三百里外，而绿气火气诸毒机，其杀剧于火器，益进弥厉，况夫其未有艾耶！”

“公法”在戊戌维新期间曾是许多与严复同时代人寄予厚望的国际新秩序的代名词，而“科学”则是更持久的西方文明象征；前者对其创始人已成“虚语”，后者在西人手中造成如此剧烈的破坏，两者均导致“西方”这一整体形象的破坏。在这样失望的心态下过去本拟“束诸高阁”的孟子言论由隐复显，“夷狄”与当年的“泰西”之间的关联似乎又被唤醒了。其第二首的注语更已直接论及“汰弱存强”的“适得其反”，则严复到晚年实已稍悔其引述西方的“进化”学说（严自己已不用“天演”而改云“进化”，也值得注意）。特别有意思的是，时人对“科学”在中国与西方间的认知实有区别：科学在中国虽然更多体现为“精神”并落实在整理国故和史学的“方法”之上（详另文），在欧洲却像传教士所引导的那样仍与“物质”相连而落实在“技术”上。

严复虽然不像梁启超和梁漱溟那样公开检讨中西文化问题，但他对西方文化的观感实与二梁相近。有类似看法的老新派尚不少见，被认为吸收西人方法于中国学术最成功的王国维那时即告诉胡适：“西洋人太提倡欲望，过了一定限期，必至破坏毁灭。”王国维举美国耗巨资拍电影例，以为“这种办法不能持久”。胡适在这里又看见了“科学精神”，他认为“制一影片而费如许资本工夫，正如我们考据一个字而费几许精力，寻无数版本，同是一种作事必求完备尽善的精神，正未可厚非也”。他虽然对西方“不悲观”，但也以为“西洋今日之大患不在欲望的发展，而在理智的进步不曾赶上物质文明的进步”。可知胡适其实也已看出西方文化不尽美好，不过他主张“我们在今日势不

能不跟西洋人向这条路上走去"，王国维"也以为然"。[1]

正是读到西人在战后对自己文化的反省，张君劢才（有信心）成为少数跳出了严复版进化论的学者，他明确将"达尔文之生存竞争论"列在科学所力不能及的"人生观"范围之中。仍在进化论中的丁文江立刻就注意到这一点，并将其点出，提请与他思想相近的"读者注意"。[2] 另一位在美国学科学的任鸿隽与丁文江的观念接近，他说：诚如张君劢所言，达尔文的学说已经有后人的若干修正和改良，但"进化论的原理，却是无人能反对的"。任氏认为"近世的人生观，比中古时代的固定的消极的人生观进步多了"，而这一进步正得自于进化论。他主张"把因果观念应用到人生观上去，事事都要求一个合理的。这种合理的人生观，也是研究科学的结果"。因为"只有由证据推出的结论"才是合理的。[3]

任鸿隽对"进步"与"合理"等观念的运用明显体现出他在进化论武装下的"现代"心态，在美国学文科的罗家伦指出：斯宾塞（近代中国人另一重要思想资源）的进化论"用最机械的解说，先认定近代什么都是好的，是最高的发展之标准，所以强分多少时代，而以他们所认为'不好的'都加在以前的或初民的社会身上。现在经真正科学的考察，知道他们的论据充满偏见。进化（Evolution）只是现象的变动，是一种事实，但是进化不见得就是进步（Progress）"。[4] 以今日后现代主义眼光看，"进步"也不见得就更"好"。惟罗氏当时对进化论如此认识，

---

① 《胡适的日记》，1923年12月16日。

② 张君劢：《人生观》；丁文江：《玄学与科学》，《科学与人生观》，第35、51页。

③ 任叔永［鸿隽］：《人生观的科学或科学的人生观》，《科学与人生观》，第128－130页。

④ 罗家伦：《科学与玄学》，第244页。

似已比那些学科学的人要更全面些。

多数中国人大致仍在进化论笼罩之下，他们不仅以进化论立论，在驳论时有意无意也以进化论为思想武器，就是张君劢自己也不例外。张氏在十年后回顾当年的论战时认为“最能代表中国这个时代的思想”的是吴稚晖的文章和胡适与陈独秀两人为论文集所写的序文（有意思的是三人均非学自然科学者），但三者在张的眼中当然都不够高明，吴的思想近于19世纪德国的朴素自然主义；胡适的文章则说明“他不是一个杜威的学生了，乃是十六十七世纪时之自然主义者”，其立意与文风，又类伏尔泰；而陈独秀不过“借科学与玄学的讨论来提倡唯物史观”。①

在进化论风行的近代中国，20世纪之前的思想意味着什么，已不言自明。但张仍进一步提醒说，“我们现在生在二十世纪，我们是不是应该拿欧洲十七世纪的思路，再重复一下，又从十六十七世纪向前到二十世纪呢”？他特别指出：“自然主义、唯物主义是各国思想界中必有的阶段”，唯物主义也只是在19世纪风行于欧洲，后来在英国和德国分别被经验主义和新康德主义所取代。只不过“在我们今日之中国，正是崇拜西洋科学，又是大家想望社会革命的时候，所以唯物主观［主义？史观？］的学说，在中国能如此的流行”。他并预言，“恐怕不到几年后”，唯物主义“这种思想也就要过去了”。张的推理虽说“学术、宗教、政治问题决不是物质二字所能解决”，其实他的基本思路仍是以唯物主义在西方已过时这一进化论观念为基础。

而张君劢的“同时代人”其实不少，稍后唯物史观派攻击胡适所提倡的实验主义，同样说其是“中世纪”的和“违反科学”的。彭述之说：“实验主义，从哲学的观点上看来，是一种

① 本段与下段参见张君劢：《人生观论战之回顾》，《东方杂志》，第8－10页。

变相的中世纪式的‘烦琐哲学’”；其“表面上带着民主主义和似是而非的激进的科学的面具，然而实际上却是十分保守的、专断的、反动的 [illegible]

在政治方面提倡国际联盟，这种人已经不在少数；只看我国人如何响应，必可以达到一种新境界”。故他“敢告诸君，我所说的并非梦话，欧美知识界之新学者，都已趋向我所说的新路上来了”。[①] 以欧美“新”学者走的“新”路来强化自己取向的吸引力，张氏用心相当良苦，而其尊西趋新的态度也表现得很充分了。

由于张君劢自身在科学和人生观两方面都没有进行系统深入的学理研究，又负有上人的立言之责，在立说时便不能避免随西人之波而逐西方之流。虽然张君劢自称其治学与奔走政治皆有原则，既“不以时俗之好而为之”，也“不以时俗之不好而不为”；这针对他在中国的情形或不错，但并未能改变他的思想资源基本是西来，而且正是在随西方之波逐西方之流这一事实。张自己说，他与倭伊铿“一见倾心”，于是将正在读的“国际政治学书束之高阁”。此后更“潜心于西方学术之源流，惟日叹学海之汪洋，吾力之不逮”。[②]

最后一句的确是实话，张君劢所看的基本是国际政治和哲学书籍，对西方近代史所知实浅。他一则曰“十九世纪之初，科学的信仰［在欧洲］如日中天”；再则曰“今日欧美之迷信科学者，已不如十九世纪初年之甚”。[③] 这真不知是从何处得来的

---

① 张君劢：《科学之评价》，《科学与人生观》，第221－226页。

② 张君劢：《再论人生观与科学并答丁在君》，《科学与人生观》，第119页。劳干已指出张君劢在论战时缺乏“为天地立心为生民立命”这样一种“哲学”应有的高远思虑，却去追逐一战后欧洲的时流（随着世局的演变，这一当时的“显学”终成西洋哲学的“旁枝”，愈发显出逐流者的低浅）。劳干：《记张君劢先生并述科学与人生观论战的影响》，《传记文学》29卷3期（1976年9月），第82页。

③ 张君劢：《再论人生观与科学并答丁在君》，《科学与人生观》，第106、110页。

知识，与历史事实全不符合。[1] 如果不是想当然的话，即很可能是据进化论以中国情形反推欧洲，认为欧洲当比中国提前若干时间，由此得出这样的推论。我们当然不能要求不治史学的张君劢不犯此类错误（但他敢于随便立说的勇气也太足），这里更值得注意的是他拿欧洲之问题来说中国人及与丁文江比赛更新更西的明显倾向。

正是在比丁更新更西的自信上，张君劢敢于指责丁文江"连'心'同'物'的分别都不知道，哪里还懂得哲学"！过去的研究者或受张君劢的影响，说丁文江是什么心物二元论者，其实丁本人就自认是唯心论者。丁氏本认为"所谓事实，包括精神物质而言；因为我以为物质是 mind content［精神内容］，此外并无独立的物质可言"。[2] 他又说："我们所晓得的物质，本不过是心理上的觉官感触，由知觉而成概念，由概念而生推论。科学所研究的不外乎这种概念同推论，有甚么精神科学、物质科学的分别？又如何可以说纯粹心理上的现象不受科学方法的支配？"[3] 今日受唯物主义影响较深的国人或难理解自然科学家何以能够是唯心论者，其实两者间未必有根本的矛盾，近年西方根据新发现的手稿研究近代科学的奠基者之一的牛顿，就发现占星术不仅影响了他的思维，而且根本就是他的研究对象。这个问题牵涉太宽，只能由内行的专家来解释了。

对丁文江自己而言，只要将科学限制在"方法"或"知识论"的范围内，便不受什么唯心唯物的影响了。所以他认为：

---

① 关于科学在19世纪欧洲的地位，参见 Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press, 1976, pp. 232-235；罗志田：《传教士与近代中西文化竞争》，《历史研究》1996年6期。

② 丁文江致胡适，1923年3月26日，《胡适来往书信选》，上册，第189-190页。

③ 丁文江：《玄学与科学》，《科学与人生观》，第46页。

"科学的万能、科学的普遍、科学的贯通，不在他的材料，在他的方法。"故是否"科学"也只看其方法而已，爱因斯坦的相对论、詹姆士的心理学、"梁任公讲《历史研究法》、胡适之讲《红楼梦》"，以及"近三百年经学大师治学的方法"，均是科学。而西方科学之所以不屑同玄学争论，即因为其"知道在知识界内，科学方法是万能，不怕玄学终久不投降"①这样强调科学万能，似乎很像许多研究者所说的"科学主义"，但丁氏口中的"科学方法"却并非时人的共识。

今日学者好争论人文学是否社会科学②，其实对五四人而言，这不是问题；那时许多人认为所有学问都是（或应该是）科学，问题在于什么样的人文学才科学或人文学怎样研究才科学。五四人的前辈梁启超讲科学就注重的是其"精神"，且落实在方法之上，即"有系统之真知识，叫做科学；可以教人求得系统之真知识的方法，叫做科学精神"。③胡适晚年回忆说：丁文江和他自己都"最爱读赫胥黎讲科学方法的论文"，而赫氏恰将历史学、考古学、地质学、古生物学以及天文学都归入"历史的科学"一类，其适用的方法正与中国的"考据"相类。④

中国传统的考据方法是否科学方法只是这次论战中的一个支题，却有着远更广泛的意义；因为五四人讲"科学"时甚少往"技术"方向走（讲到西方的物质一面时也一定要提高到"文明"层次），与我们今日将"科技"完全合起来讲迥然不同。若落到实践层面，则"赛先生"真正落实的恰在胡适提倡的

① 丁文江：《玄学与科学》，《科学与人生观》，第53、57、51页。

② 这是受英文著作的影响，法文对"科学"和"社会科学"便无英文那样明确的分界，参见Williams, *Keywords*, p. 235.

③ 梁启超：《科学精神与东西文化》，《饮冰室合集·文集之三十九》，中华书局1989年影印版，第3页。

④ 胡适：《丁文江传》，第74页。

"整理国故"之上。对此许多胡适的支持者其实都或明或暗地反对（各人的出发点有所不同）。老一辈的吴稚晖干脆主张将国故"丢在茅厕里三十年，现今鼓吹成一个干燥无味的物质文明，人家用机关枪打来，我也用机关枪对打。把中国站住，再整理什么国故，毫不嫌迟" 胡适学生辈的追随者傅斯年也对整理国故很有保留，只是不曾正面挑战胡适而已。[1]

这里的根本大分歧正在于什么是"科学"，胡适和丁文江都认为考据方法即是科学方法，张东荪则反对说："汉学家的考据方法不能即算就是科学方法。我承认汉学家有点儿科学精神，但不能以一点的相同，即谓完全相同。本来考古学［按非今日所谓考古学］只是历史地理的一个分支，自有其地位。若把考古学的方法推广而用于其他地方，科学家即承认这个就是科学方法，似乎未免太自贬了。"因为"科学注重在实验，考据不过在故纸堆中寻生活"而已。[2] 问题在于，如果以是否"实验"为判断依据，则大部分所谓"社会科学"都非科学，这恐怕连张君劢都不能同意。

实际上张东荪本认为"科学当然是 Science 的译语"，所以中国汉学家的方法自然不可能是西来的科学方法。但对胡适来说，这里正意味着中西间是否平等的问题，他针对另一个北大学生毛子水提出的"世界上的学术，比国故更有用的有许多，比国

---

① 吴稚晖：《箴洋八股化之理学》，《科学与人生观》，第 310 页；傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，收其《史料论略及其他》，辽宁教育出版社，1997 年，第 40－49 页。

② 参见张东荪为梁启超《人生观与科学》所写的按语及其自著的《劳而无功——评丁在君先生口中的科学》，收《科学与人生观》，第 144－145、238 页。胡适的另一学生辈追随者罗家伦与张氏观点相近，他公开指出"国内许多人认为科学方法就是那种'整理国故'方法可以代表"，其实后者只是前者"很小的部分"，实不足"代表科学方法"。罗家伦：《科学与玄学》，第 243 页。

故更要紧的亦有许多”的观点指出：“学问是平等的。发明一个字的古义，与发现一颗恒星，都是一大功绩。”[①] 西方人尽可去发现恒星，中国人也可去发明字的古义，只不过是同一科学精神的不同运用而已。既然同是科学发明，则整理国故即进行“科学”事业，这或者即是胡适终其身都在进行考据的一个原因吧。

在科学方法的运用或其能力上，当时人也相当不一致。任鸿隽认为，“科学方法虽是无所不能，但是他应用起来，却有一定的限度”，比如张君劢那种“浑沌囫囵”的人生观便用不上。[②] 但更多的人则对科学期望甚高，蒋百里即注意到人类对科学的期望和要求过多：“面包问题，也请赛先生来管；男女问题，也请赛先生来管。”其实科学真正涉及的不必是这类可以直接感知的具体事物，而多半是人类耳目所不能及的学理：“赛先生的声学，是人类耳朵所听不见的占大部分；赛先生的光学，是人类眼睛所看不见的占大部分。”他以玩笑口吻指出：“科学万能”与“科学破产”其实都是“人类寻着赛先生时一种高兴”以及“高兴的情调一时低下去”的不同反应，与科学本身恐怕无关。[③]

主张科学万能的丁文江其实是面向未来，他认为当时科学的力量还相当有限。因此，“欧洲文化纵然是破产（目前并无此事），科学绝对不负这种责任，因为破产的大原因是国际战争。对于战争最应该负责的人是政治家同教育家。这两种人多数仍然是不科学的”。他指出英国教育界从中学到大学，仍基本控制

---

① 张东荪为孙伏园《玄学科学论战杂话》所写的按语，《科学与人生观》，第135页；胡适：《论国故学》，《胡适文存》，亚东图书馆，1920年，卷二，第286页。

② 任叔永［鸿隽］：《人生观的科学或科学的人生观》，《科学与人生观》，第127页。

③ （蒋）百里：《赛先生与人类》，《改造》，第4卷第5号（1922年1月），此为该册册首之《一得录》，无页。

在教士手里，欧洲大陆和美国亦然（这意味着他说在欧洲混不下去的玄学鬼其实混得不错）；并以"欧美做国务员、总理、总统的从来没有学过科学的人"为例，证明"科学的影响，始终没有直接侵入政治"，故"欧美的工业虽然是利用科学的发明，他们的政治社会却绝对的缺乏科学精神"。如今"欧洲的国家果然都因为战争破了产"，该负责的是"不科学"的政治家同教育家。[1] 换言之，欧洲破产的是尚未"科学"的"国家"，却不是"科学"的欧洲"文化"。

这提示着当时人所思考和讨论的，其实不必是研究学理的科学本身，而是人们认知中科学（实际和可能）的社会功能。正如许华茨指出的：科学与人生观论战中站在"科学"一边的人其实对科学的看法相当不一致，故这次论战"不过表明了这样的事实，即科学一词本身不再提供任何共同一致的基础"。[2] 同样，前述张君劢和张东荪观念的歧异说明，"玄学"一边的人对科学概念的认知也是相当不同的。

那时人们的科学观不仅歧异颇多，而且有的人变更极快。写《中国历史研究法》时的梁启超大致与胡、丁观念接近，但在该书出版的1922年当年即已有新的看法。他回顾说，由于"因果律是自然科学的命脉"，学者多欲证明自己所治学科也有因果可寻，以成为科学。"史学向来并没有被认为科学，于是治史学的人因为想令自己所爱的学问取得科学资格，便努力要发明史中因果。我就是这里头的一个人，我去年著的《中国历史研究法》内中所下历史定义，便有'求得其因果关系'一语"，现在读了西人著作，再加上自己的研究，"已经发觉这句话完全

[1] 丁文江：《玄学与科学》，《科学与人生观》，第54－57页。

[2] 许华茨：《思想史方面的论题：五四及其后》，费正清编《剑桥中国史》，第12卷，中国社会科学出版社1993年中译本，第494页。

错了"。[1] 梁固以"与昨日之我战"而著称，但这样短的时间里有这样截然相反的根本转变，仍从一个侧面凸显了时人科学观的不稳定性。

梁启超自供的想为史学"取得科学资格"的心态，又揭示出科学作为社会象征的魅力。在五四人提出"赛先生"口号时，对"科学"的概念并无一个大家认可的共识，但作为一个正面象征还能为各方所接受。科学与人生观这次论战再次表明，在时人的心目中科学概念的歧异恐怕还超过其共性，且这一歧异已延伸到象征层面。西来的"科学"在象征层面也已不再一致，正是一战后"西方"分裂的明显表征。[2] 对这样歧异波动的科学观是否能以"科学主义"来作概括性的诠释，我以为是要打个问号的。

时人对科学缺乏共识直接影响到究竟应当怎样在中国提倡和推进科学的问题。偏于玄学一边的林宰平提出，五四后的中国已与前不同，"真科学家固然不多，但是知道科学是重要的，这几年似乎很不在少数。现在提倡科学，正要为他显出真正的价值，筑了坚实的基础"。林氏认为"科学的"不一定就是"科学"，即"科学和科学的方法"两者并非一事。若两者不分即可能导致"天地间无一不是科学"这样一种泛科学化。若"把科学极力的普遍化，烧酒对水卖，分量越多，价值越少"。他观察到，当时学术界的毛病在于，"一个范围很谨严的名词，应用又应用，后来渐渐失其本意，甚至有与原意义完全相反的"。故"科学一语，恐怕不久也要变成滥套了。这是糟蹋科学，不是提

---

① 梁启超：《研究文化史的几个重要问题》，《饮冰室合集·文集之四十》，第2页。

② 参见罗志田：《西方的分裂：国际风云与五四前后中国思想的演变》，《中国社会科学》1999年3期。

倡科学”。[1]

马克思就曾否认过他是时人认知中的“马克思主义者”，林氏所见的确是当时尚未引起足够注意的现象。古代中国曾有将政治泛道德化的现象，对外和战常提到道德的高度，致使一些相对切实的政策主张无法得到广泛的认同。[2] 近代中国也曾有明显的泛政治化倾向，如女性的缠足便常被提到国家民族存亡的高度，结果女性本身“人的解放”这一更根本的目标反被忽视。[3] 思想学术的泛科学化是20世纪中国的一个显著特征，其结果是“科学”变为象征和“口头禅”，在一定程度上反与具体学理上的科学研究疏离，这样的异化现象在最提倡科学的五四时期已有明显的反映。一般都认为科学与人生观的论战是以“科学”一方的胜利结束的，但科学的“成功”或“胜利”其实也多是象征性的。五四运动80年后强调“科教兴国”的今天，“尊重知识”（这里知识与科学的关系不言自明）仍是个尚未达到却心向往之的努力目标，最足说明问题。

（原刊《历史研究》1999年3期）

---

[1] 林宰平：《读丁在君先生的〈玄学与科学〉》，《科学与人生观》，第158–161、180页。

[2] Cf. Arthur N. Waldron, *The Great Wall of China: From History to Myth*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990.

[3] 这一点承杨兴梅小姐提示她进行中的研究，谨此致谢！

下编：
史学研究的发展趋向

学术与社会视野下的20世纪中国史学

——编书之余的一些反思

新的世纪和新的千年即将来临，在此辞旧迎新之际，“回眸”两字在我们的各类言说中出现得相当频繁，全社会似乎都带点怀旧的思绪（与19世纪末中国人主要面向未来的倾向大不相同）。久已陷入“危机”的史学因为许多人“历史感”的突然增强而似有枯木逢春的意味，在这样的时刻来回顾和反思20世纪的中国史学，真可以说是适逢其时。海峡两岸相关的学术研讨会已开过不少次，《历史研究》杂志开辟了“二十世纪中国史学回顾”专栏，已刊发了相当数量的论文；而《近代史研究》1999年第5期也将推出“五十年来中国近代史研究”的学术回顾专辑。20世纪的中国史学的确已经到了应该有所总结的时候了。

山东出版总社在此时推出《二十世纪的中国：学术与社会》丛书，其中《史学卷》由我充任“主编”。以学力、专长和资格论，我都自知并不适合此任。不过我理解的主编职责与国内目前许多人的观念不太一样，实际只是个学术协调人（an academic coordinator），起一种居间联络的作用（这其实也非我之所长，“力不从心”的感觉贯穿了编辑过程的始终）。本来出版社给主编的任务包括写一篇综合的引言，我也确曾写下一篇相当长的初稿；但在拜读了各位作者的研究后，对20世纪中国史学的认

识和了解的确较前大大深入，正所谓“知识增时转益疑”，知道得愈多，愈感到不知的还更多，反失去下笔的勇气了。惟编辑之余，也有一些体会，下面即结合《史学卷》的编辑设想和实际的做法谈谈我对20世纪中国史学的一些看法，特别侧重本书所论未及的一些面相和专题。

就个人对学术的认知而言，我倾向于认为这样大的题目不可能也不应该在限定的短时间（约两年）里完成。学术研究的魅力之一或者就在其不确定性，这当然包括无法确切预知“完成”研究的时间。从根本上说，所谓“完成”恐怕也不过是阶段性的结果而已。以前的人常说“盖棺论定”，今日媒体的口头禅是“划上一个完整的句号”，其实历史上的人与事都未必有彻底的终结，其后总有强弱不同的余波（事既未了，何来定论？所以我主张在研究历史时注重过程甚于“结果”）。不过20世纪史学的总结反正需要有人开其端，本书不过是一个尝试而已。

百年学术的总结实非易事，更不可能在限定的短时间里“完成”。《史学卷》的设想一开始就不求全面，如果能对20世纪史学的几个侧面作出相对深入的研究和批评性的探索，则于愿足矣。研究者的认识能力有限，其可据的材料也有限（20世纪史料本来保存较多，但时间的限制大大制约了研究者掌握材料的范围），这种双重的有限使我们对历史的认知其实也相对有限。尤其近代中国的一大特点是多歧性，新旧中西各种因素常常是在激烈的竞争中并存，相互影响也相互制约，同时在许多方面又彼此互渗和重合覆盖。这些错综复杂的因素似乎增添了历史的模糊感，也许历史本身并不那样黑白分明界限清晰，或者历史现象本来就更多是杂而不纯的；说不定，历史的魅力正蕴涵在其朦胧之中。[1] 作为近代学术分科之一的史学自然也带有

① 参见本书《新旧之间：近代中国的多个世界及“失语”群体》。

多歧而朦胧的特色，所以本书的编辑宗旨是不求完整、不作定论。

我对自己的学力和治学范围尚有自知之明，故《史学卷》的编辑原则是名副其实地“编”：主编虽也曾提出一些选题的构想，但各专题的取舍以宁缺勿滥为原则，相当一些原设计的专题目前或尚无人研究，或研究得不够充分，或未联系到学力足以完成该专题的学者，结果原设计的专题有好几个都取消了。[①]各专题的具体内容则由“到位”的各作者依其专长而最后确定，其结构安排也全由作者自主（故本书的章节体例不甚一致）。交稿后主编不仅不搞所谓“通稿”，并尽可能不作文字改动（若改亦采取提出修改看法请原作者自己斟酌的方式）。希望编出一本各部分有其独特风格而又能融会在一起的学术著作。

在这样的编辑原则下，《史学卷》各专题的文风各异就是自然的现象了。不仅文字，在撰写的取向上有的作者更偏于原始的研究，而另一些作者则偏于带综述性的总结。我是倾向于前者的，但后者也自有其功用和针对性。附带地说，各专题表述出的观点个人也未必全都同意，有些作者的一些具体看法与拙

① 最后确定的专题是：一、《引论：晚清的政治概念与“新史学”》（王汎森撰）；二、《民国的新史学及其批评者》（王汎森撰）；三、《二十世纪中国马克思主义史学》（蒋大椿撰）；四、《学科体制与近代中国史学的建立》（刘龙心撰）；五、《中国史学的科学化：专科化与跨学科》（王晴佳撰）；六、《二十世纪中国史学学术编年》（陈力撰）

见恐怕还适相对立。[①] 不过我以为这正是学术研究应有的多元风貌。黄宗羲在其《明儒学案》的序里曾说：孔门之中，“师、商之论交，游、夏之论教，何曾归一？终不可谓此是而彼非也。奈何今之君子，必欲出于一途”？依今日后现代主义者的看法，知识产生和传布（distribution）的过程中一直有权力运作存在。“主编”大概也算多少掌握了一点“话语权势”，如果遵循“必欲出于一途”的取向而利用其“权势”使所编的书“统于一尊”，虽然读起来或更顺畅，却未必有利于学术的发展。

依我的理解，这套书虽然试图对20世纪的中国学术进行总结，但不是纯粹的学术史，写作旨趣与过去的史学史不完全相同，更多从社会视角观察，注重学科的发展演化及其与社会的互动。《史学卷》即从整个世纪的发展着眼，注意考察20世纪将结束时与19世纪末20世纪初的史学状况和对史学的内（史学界）外（社会）认知的相同与不同（即兼顾变与不变的两面），并藉此凸显20世纪史学与前此史学的异同。除了一般史学史中较重视的史学思想之变迁外，也希望关注历史研究的主题、写作和表述方式、所传授的历史知识（如历史课本）、与史学相关的学术建制（institutions）、以及社会对史学的认知等方面的变化。

---

① 如刘龙心小姐认为传统的经史子集四部分类是学术或知识分类，我则以为过去虽有许多人确作此说，但他们多是较随意的表述，严格说来四部只是书籍的分类。从晚清起国人使用“学”字颇随意，今日更有所谓“红（楼梦）学”甚至“钱（钟书）学”等，但以我的孤陋寡闻，便未曾见有人说“集学”（就是“子学”或“诸子学”的说法似亦晚出）；昔人言治经、治史、治诸子者皆有，而言“治集”者便极少见（我实未见）。此意曾向刘小姐提出，然她认为有坚持的理由，故这样的论述仍存本卷。又如王晴佳先生在论及近一二十年的中国史学趋势时颇引用一些日吐真言式的“史学议论”，我即以为不仅不能代表“中国史学”的趋势，根本连引用的资格也没有。此意也向王先生述及，但他现在身处美国，希望对中国的史学“成果”尽量容纳和“承认”，所以也只能放弃拙见而保存他的看法。

20世纪中国学术有一个重新分类的分化组合过程（一定程度上仍在进行中）。《史学卷》原希望有一专题讨论史学这一学科在本世纪的确立及其发展演变，包括传统史学的延续与中断、新学术典范何时及怎样形成一个达到“约定俗成”（即得到学人共遵）程度的共识、此后史学学科的发展演化等。结果各专题的作者各自从不同的侧面论及这些内容，合全书而共观之，大致可得一个概貌，然专门深入的研究仍待来者。

史学的专科化是20世纪史学的一大特征，在各学科吸收与分化的长程中，史学几乎无所不在，而似乎也快失掉其本身的学科认同，渐呈横看成岭侧成峰的形象。1905年刘师培作《周末学术总序》，“采集诸家之言，依类排列”，所依的类即西学分类，包括心理学史、伦理学史、论理学史、社会学史、宗教学史、政法学史、计学（今日称经济学）史、兵学史、教育学史、理科学史、哲理学史、术数学史、文字学史、工艺学史、法律学史、文章学史等。在这样一种新型的“六经皆史”思路下，专门的“史学”反而不存在了。这一分化的走向在整个世纪都在发展，到世纪末时仍呈增强的趋势。21世纪的人或会问：是否存在不涉及他学科也不分为子学科的“一般史学”或“总体史学”？如果存在，何在？若不存在，则什么是史学？

专科化的结果自然逐渐导致跨学科的史学。梁启超大概最早注意到其他社会科学对史学的辅助功能，至少是早期最为强调这一倾向者。[①] 此后提倡这一取径的史家不少，但成功运用者实不多；真正较大规模而严肃认真地借鉴各社会科学的方法在台湾是从60年代后期开始，而大陆则晚到80年代了。所以近年大陆史家仍在强调“跨学科的史学”（主要指史学需要各社会科

① 参见黄进兴：《中国近代史学的双重危机：试论‘新史学’的诞生及其所面临的困境》，《中国文化研究所学报》（香港中文大学），1997年新第6期。

学在方法论上的支持)，[1] 而台北的杜正胜先生则认为如今史学界对社会科学的依赖和器重已较前减弱得多是史学界的"成熟"。[2]

这里其实牵涉到史学的自主性甚至学科认同的根本问题。19世纪末20世纪初西方史学在研究领域和应用方法上受到各相关社会科学的极大冲击，这导致从狄尔泰（Dilthey）、克罗齐到柯林伍德等人对史学自主性的强调，特别指出其与作为社会科学基础的自然科学的不同（这些人关于史学不那么"客观"的言说其实正是基于对史学自主性的深刻关怀）。正是在这样一个西方史学自身处于转型和定位的关键时刻，本身具有多歧性的西方"史学方法"开始影响中国，[3] 对西方史学缺乏整体了解而又极欲获得新知的中国史家多依据其各人的观念和需要随意摘取西方不同派别的史学方法中大致可以接受的部分（其中又多先有日本人的选择、加工和再创造），糅合入他们所熟悉的治学方法中，而形成各具特色的新史学风格和流派。

史学的专科化和跨学科的史学这两方面在《史学卷》第四、五两编中已较多涉及，而可以更深入探讨者仍尚多。下个世纪的中国史学几乎可以肯定在专科分化和跨学科的路向上走得更

---

① 我自己就是这些学人中的一个，不过我认为真正跨学科的研究需要跨学科的训练，故主张不具备此类训练者不妨先尝试在史学范围内跨越各专科化的子学科如思想史、社会史、军事史等樊篱，以增强学者视野的开放性。参见罗志田：《立足于中国传统的跨世纪开放型新史学》，《四川大学学报》1996年2期。关于近年大陆学者的主张，参见《史学卷》中王晴佳先生的论述。

② 杜正胜：《史语所的过去、现在与未来》，"迈向新学术之路：学术史与方法学的省思"研讨会，台北1998年10月22–24日，第19页。不过，在同一研讨会上，臧振华先生则提出"社会科学取向的中国考古学"，以区别于"历史取向的考古学"（参见其会议论文《中国考古学的传承和创新》，第19页）

③ 参见李弘祺：《泛论近代中国史学的发展与意义》，收入其《读史的乐趣》，台北允晨文化出版公司，1991年，第220–221页。

远，而史学的自主性也必然引起更多学者特别是大陆学者的注意。有意思的是，克罗齐和柯林伍德是近些年大陆学者引用较多的西方史家（最近几年又较少），但他们面对诸社会科学的冲击而强调史学的自主性这一点从当时到现在都甚少为国人所注意。这最能体现中国学者在引进西方学说时有意无意中的选择性，这一选择性本身及选择的过程和结果或者应是研究西学怎样影响中国史学所当进一步注意的问题。

《史学卷》原设计有一个“西方对中国的研究”专题，拟将20世纪西方的中国研究作为一个整体来考察其发展演化，特别注重它与同时期西方社会、思想与主流学术研究的关系（比如受德国兰克史学、法国年鉴学派史学、以及社会学、心理学、人类学、文化批评理论等各方面的影响），希望写出其变与不变的两面。同时尽可能将经典的西方汉学（Sinology）与广义的“中国研究”（Chinese Studies）之间的关联作些考察，如果还能涉及一些西方汉学对中国学者的具体影响就更好。西方汉学和中国研究在当地是相对边缘的学科，对其整体把握首先需要了解西方的主流史学进展。据我个人的孤陋见闻，目前尚乏这样的中国学者（只要看看我们各种“西方史学”的选本与欧美大学研究生“史学概论”课程的读物差距有多大即可知）；故这一专题原拟请一位西方学者来撰写，曾联系过数位美国学者，皆未能成功，只好放弃。

20世纪中国“新史学”的一个重要支柱是本世纪初开始逐步引入的西方现代考古学，而其与前此中国旧史学的一个重大区别也就是考古与历史研究的结合。考古学曾给20世纪的新史学带来许多希望，甚至出现了挖掘出“更精确、更复杂的‘地下二十四史’”的提法（马衡语）；惟因期望值过高也曾带来一

度的失望，[①] 但考古学确实有力地支撑了20世纪的史学大厦。稍觉遗憾的是到20世纪后期集考古和文献材料于一体的研究取向越来越少见，这固然因为今日中青年学人的跨学科训练不足，但考古学与历史学的疏离倾向逐渐明显也是一个不可忽视的原因（考古学是否应该独立于历史学已成海峡两岸学人的共同关怀）。无论如何，考古学的总结应该是20世纪史学不可缺少的一个部分。但因未请到合适的撰写人士，这一专题也不能不放弃。

《史学卷》的最初设想原来还包括一个从研究取向和方法层面看学术典范的变与不变（兼及流派与代表论著）这样一个专题。这一点我自己其实是有所疑虑的，中国传统本不甚注重抽象出来的"方法"，谦逊一点的说"文无定法"，自信更足者便说"文成法立" 从练武学写字到作文作诗作画，大致都是从临摹入手，在学得像样的基础上再思有所突破，即桐城文派所谓"有所法而后能，有所变而后大"也。但20世纪初清季学制改革时，已经半被"西化"的发凡起例者都特别注重"方法"，那时的课程设置似乎每一学科都有"研究法"一门课，史学当然也不例外。后来胡适一生以言"方法"而著称于世，梁启超晚年还专门写了《中国历史研究法》一书，皆未尝不受从清季开始的"方法热"这一语境的影响。但这一专题也终于没有找到合适的撰者，不过《史学卷》各编多少都涉及此类问题，而既

---

① 部分即因为"地下二十四史"长期未能出现，以至于专长考古的徐炳昶在1940年明确提出疑古的路已经"走到尽头"，现在应"改走信古的路"，以在"传说"中"寻求古代略近的真实"。参见徐炳昶：《中国古史的传说时代》，中国文化服务社，1946年，第14－23页。1940年是徐先生署于其第一章"论信古"文后的撰写时间，比该书的实际出版时间要早。

存研究中涉及方法流派者亦多，可以参阅。[①]

我特别感到遗憾的是，与本套丛书的主题“学术与社会”关联最为密切的内容，即史学与社会的互动关系，在《史学卷》中没有得到充分的开展，所以我愿意在这里非常简略地讨论一下学术建制与史学研究的关系、与学术相关的新兴社会行为(比如出版发表)、史学表述方式的转变、以及史学的社会功能等问题。

如前所述，学术建制与史学研究的关系是《史学卷》特别希望考察的部分。所谓学术建制是广义的，不仅指大学的历史系和各级各类史学研究所等学术机构，而且包括大中小学历史课程的设置及演变、学术刊物特别是史学专业刊物以及专业学会的出现、发展与影响等。这些学术建制基本是20世纪的新生事物，其本身的发展演化及其（作为一个变量）对史学学人与史学研究产生的多方面影响，以及双方的互动关系，都是大可深入探讨而目前研究尚不足的内容，所幸《史学卷》中第二、

① 蒋大椿主编的《史学探渊：中国近代史学理论文编》（吉林教育出版社，1991年）中涉及史学方法者甚众，张岂之主编的《中国近代史学学术史》中第二编专论“近代史学方法”，均可参看；并请参阅周予同《五十年来中国之新史学》，收朱维铮编《周予同经学史学论著选集》，上海人民出版社，1996年增订本；齐思和《近百年来中国史学的发展》，《燕京社会科学》第2卷（1949年10月）；许冠三《新史学九十年》，上下册，香港中文大学出版社，1986、1988年；胡逢祥、张文建《中国近代史学思潮与流派》，华东师范大学出版社，1991年。

以发表其成绩"，[1] 这就是传统学术机构所不具备的新功能了。学术机构与专业杂志的互动关系，特别提示了这是一种"现代"的研究机制。

的确，学术建制的影响不仅在于其直接的功能和作用，而且体现在因这些新建制的出现而引发的新兴社会行为。"学术是天下公器"是老话，可当下就要作天下的"公器"，总试图证明什么，总希望说服什么人，却是包括史学在内的20世纪中国学术与传统学术的一大根本区别；而且这一趋向有愈演愈烈之势，西方学界所谓"不发表即走人"（publish or perish）的行为模式已越来越深地影响到中国学界，出版和发表这一社会行为今日对学术和学人的推促和制约决不可小视。所以《史学卷》曾设计有"说服与证明：出版发表与20世纪史学"这样一个专题，希望讨论出版物[illegible]

其长辈梁启超同居清华国学院的导师之列（他当时似乎只发表过一篇《与妹书》，也无外国学位）。但以著述的数量来衡量学术"程度"的观念似乎得到越来越广泛的赞同，今日仍有力地影响着我们的学术评估体制。

如今的学术机构和学者个人每年都要填报相当数量的表格以"证明"自身的学术成就，惟实际的学术水准是否应以计量的方式来衡定，在学术界又迄今仍未取得充分的共识。今日史学著述从数量上看应是前所未有的繁荣，但学界对这些著述的品质却存在着千差万别的认知（"以量取胜"的倾向产生出一个附带影响，即近年大部头的著述远较前为多，其中不占少数的明显带有"述而不著"的"编书"意味），其中以为未必高明者实不占少数，不少人甚至觉得史学处于"危机"之中。这个问题当然不仅与史学有关，对此的不同见解还会延续到下个世纪，不过了解和认识这一观念的演化进程显然是治学术史者责无旁贷的任务。

出版和发表的社会行为也极大地影响到史学表述即写作方式的转变，这也与对科学的向往有关。张君劢注意到，自科学引入，"国人之著书，先之以定义，继之以沿革，又继之以分类、分章、分节，眉目了然"，认为这才是"科学的"。[1] 大体言之，西方传教士最先提供了与今日章节体近似的史学书籍样本，但真正影响中国学人的恐怕主要是从日本人那里传过来的章节体通史，然后才发展到断代史和专门史著作，再后来则逐渐接受今日通行的"学术论文"形式，以具体的专题为内容（近于长篇论文）的著作也日多，到今天则论文和专题著作已成为史

① 张君劢：《再论人生观与科学并答丁在君》，收《科学与人生观》，山东人民出版社，1997年横排新版（用亚东图书馆本），第62页。

学表述最普遍使用的方式了[1]。这样一种由通向专的发展趋向在《史学卷》的《史学学术编年》中可以清楚看到，但与后来许多学者主张在专题研究的基础上再撰写通论性著作的研究取向几乎完全相反；而其影响则贯穿整个20世纪，近一二十年内地许多“新兴”的专门史研究仍可见通史领先于专题论著的现象。

其实，今日通行的“学术论文”的形式何时出现？特别是何时为大家所共同接受？也是很值得研究的问题。这又与发表论文的定期或不定期学术刊物的出现和发展直接相关。洪式闾所说的依照西方学术分类的专门学术刊物在20世纪的出现其实较晚，从早期的《国粹学报》到北大的《国学季刊》，虽可见越来越走向纯学术化的倾向，惟这类刊物以今日的观念看大致仍属综合性而非专科类期刊。即使在一些专门化的学术期刊出现后，不少研究性的论学文章仍常常刊发在《东方杂志》这一类商业性的综合杂志或者报纸副刊（报纸副刊本身也是出现稍晚的事物）之上，这恐怕部分也因为“学术论文”这一概念的确立较晚。

李弘祺先生认为，传统中国人治学从笔记的短篇记述或考证而逐渐发展出撰写长篇札记的方法，“在清朝时用以治经考史，竟然能演化成一种简单而实用的归纳法。后来因为合数篇考证而使一些史家能开始作有系统的寻绎历史演变的通则，写成长

① 新的表述方式不一定全是外来的，廖平的《今古学考》应可以说是以特定题目为先导的专题著作，似已开后日“专著”之先河，不过廖著当年流传不广，康有为在廖平著作基础上发展而成的《新学伪经考》和《孔子改制考》则同样为专题著作（一般皆承认康说袭廖，但似未注意康在表述方式上也学廖），而影响广被全国；结合康在万木草堂讲一个一个的专门题目而不是一本一本地讲授经史著作的新讲学方式，康在近代学术史上的地位还要重新定位（梁启超在湖南时务学堂即沿用万木草堂讲学方法，曾引起传统派大哗，而趋新的皮锡瑞则暗学之），这些只能另文讨论了。

篇探讨制度、风俗、文物的作品"。尤其是赵翼等人的"札记"，其"长处便在于能把论点作有条理的表达与叙述，而其叙述的本身便是举证"，已接近于后来的"学术论文"体。这样的写作方法为晚清以来中国史家所熟悉，因此才能"大致承受得了近代西洋史学之冲击" 从章太炎的《官制索隐》到王国维、罗振玉的古史著述，再到顾颉刚关于古史"层累堆积说"的表述，中国学者进而接受现代西方史学的写作方法，正是"很自然的演变"[1]

有意思的是，章太炎、刘师培等以经学见长的学人都很看不起赵翼，而比较具有"现代"意识的史家则对其颇多推崇。梁启超指出赵翼长于当时史家之处在能用归纳法作比较研究，"以观盛衰治乱之原" 蒙文通认为赵翼的《廿二史札记》"可说是自成体系的通史，只不过没有把人所共知的史实填充进去而已"。陈垣虽然对学生多讲钱大昕，他自己倒认为"百年史学推瓯北"。金毓黻更盛赞赵氏，以为他意在"总贯群史，得有折衷"，对历朝之"一代大事"，更能"列举多证，娓娓而谈，以明其事之因果嬗变，尤合近代治学之方法"。[2]

金氏所赞赏之"近代治学之方法"，大约即暗含表述其研究成果的写作方式。齐思和认为赵翼治学与乾嘉时代通行的史学方法不一样而"独创一格"，即"创出将正史分成若干小题来研究的方法"。[3] 这应该已接近后来"论文"的形式了，故李弘祺的说法大致可成立。20世纪中国最早的现代论文形式，贺昌群

① 李弘祺：《泛论近代中国史学的发展与意义》，第213－224页

② 罗志田：《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》，《汉学研究》第15卷2期（1997年12月）

③ 齐思和：《近百年中国史学的发展》，第7页。

以为应属《国粹学报》中的文章，可备一说。[1]但当时不仅未能成为学人共遵的形式，且"论文"这一名称的使用也确立甚晚。抗父（樊少泉?）在1922年谈到王国维的《殷周制度论》时，仍说"其书虽寥寥二十叶，实近世经史二学上第一篇大文字"。[2]可知当时尚未确立（或至少没有明确的）今日意义的学术"论文"概念，著作不论长短，大致仍以"书"名之。有关"论文"形式的确立及其发展沿革，仍待进一步的深入研究。

讨论史学与社会的关系，最重要者或莫过于历史研究在当下的社会中起什么作用这一不能回避的问题（其实也已牵涉到史学的意义与价值何在这一更高远的问题）。今日史学研究者可能常常会遇到其他行业的人善意或不那么友善的问题：研究历史有什么用？这同时也是一个持续不止百年的问题，19世纪后期身处西潮冲击之下的士人其实一直在思考包括史学在内的中国学术怎样"致用"这一大问题。

中国传统史学的一大功能是"资治"，历史研究可以提供小到个人生活大到国家政治得失的经验。但是这一功能至少在20世纪始终处于程度不同的怀疑之中，这一世纪的大到全人类小到中华民族的经历中有太多不令人乐观的现象，人们有理由要思考：要么史学本不具备"资治"的功能，要么本世纪的史学研究太让人失望，使政治未能得到"应有的"借鉴。

如果换个视角，至少在中国，在追随者或听众决定立说者地位的时代，史学是否具备这一功能或者是否成功地发挥了这样的社会作用其实主要看社会和社会中人对史学是否有这样的

---

① 贺昌群：《一个对比》，收入金自强、虞明英编《贺昌群史学论著选》，中国社会科学出版社，1985年，第534页。

② 抗父：《最近二十年间中国旧学之进步》，《东方杂志》19卷3号（1922年2月10日），第37页。

期望，即是否往史学中寻找思想资源。如果政治人物和公众根本不关注历史学者的研究成果，史学又怎么能提供得失的经验呢？这个问题似乎有点循环论证的意味，但如果史学确有类似“资治”的功用，20世纪中国史学的实际发展恰是一个恶性循环的典型例证：当整个本土文化传统自身基本不再成为思想资源的时候，与往昔（past）关联最密切的史学自然地与“无用”（严复语）联系起来，人们当然也就不向史学寻找借鉴；既然社会需求基本不存在，史学是否能“资治”这一问题的解答在某种程度上其实已经前定，研究成果的高下大致已是次要的问题；这一倾向同时也会引导史家有意无意间不朝这一方向努力，结果必然导致史学与社会的进一步疏离。

有时候，掌握权势的政治人物对历史的兴趣也可影响史学在社会上的地位，但这与史学是否能“资治”似无直接的关系；这一点只要制作一个政治人物对历史的兴趣与其政迹的对照表格就可以明白，正式的结果当然要认真研究后才能得出，我的初步感觉是研究者和读者也许都会发现史学具备“资治”功用这一观点在20世纪的政治经历中找不到有力的支持。今日治史者仍不乏怀有“资治”心态者（包括一些真的在“借古讽今”之人），但已决非多数。不少史家实际是朝着“纯学术”的方向在努力，另外更多以史学为业者恐怕根本就是为“吃饭”而已（这决无贬低的意思，许多人以此为业受到各种因素的影响，原非其个人主动的选择；甚至大学历史系本科招收“第一志愿”的学生也为数不多，其间不少人后来以史学为业不过因为主要只受到这方面的训练、从业较方便吧）。

那么史学究竟有没有用或有什么用？这的确是一个较难回答的问题。近代中国许多提倡以历史激发爱国心的学人又同时主张学问不应问其有用无用，如主张“以国粹激动种性”的章太炎便又认为“学者在辨名实、知情伪，虽致用不足尚，虽无

用不足卑"；一切皆"以实事求是。有用与否，固不暇计"。[①] 说明他们自己对此也存一种两可也两难的态度。应该说，作为人类知识的一部分，史学自有其存在的价值。若理论化一点，过去人们或说历史是人类社会的集体经验和记忆，没有历史的社会或族群，就像失去记忆的人，生活在没有时间因素的空间中，因而无法得到存在的意义。故一个社会或族群的存在实依赖于其历史的存在，而"历史"已逝去，需要史学来重建（重建出的历史是否真实客观又是另一层次的问题）。

今日比较纯粹的学者或者根本不考虑史学的当下功用，但知识是否应与社会互动呢？这或者可以视为一种"现代"的问题，因为后现代主义者根本认为学术研究不能异化于（因而不如直接参与）所处现实社会的权力运作。如果退而仅从史学的治学视角看，史家是否需要了解其所处的时代呢？孟子提出的"知人论世"史法似乎提示着肯定的回答。三十多年前，史家沈刚伯就以《史学与世变》为题讨论了史学发展与时代的关系。在后现代主义的冲击下的西方学界，史学家是否应主动介入"历史的制造"已成为每一个史家面临的困惑。今日海峡两岸的学人也都（因不同的语境）在思考和探索史学怎样为现实服务或史学如何从时代社会转变的刺激中寻找研究的新路径和新境界这类问题。杜正胜先生在1990年为《新史学》写的《发刊词》中已提出："希望本刊出现的论文题目能扣住时代变动的脉搏。"到1998年他更认为，"如何接受外界不断的刺激以产生新观念、写作新史书，如何从时代社会的转变中寻找灵感以开展研究的

① 章太炎：《与王鹤鸣书》，《章太炎全集》，第4册，上海人民出版社，1985年，第151页。

新路径和新境界”是史学界不能不认真思考的问题。[①]

当然，任何门类的“学术”的社会价值之一正在其与所处社会的距离感（以及实际的距离），史学如果走向社会甚至走入社会，怎样保持其相对的“学术独立”？怎样做到不随社会之波而逐社会之流？把握这一分寸恐怕是所有史学学人不得不深思熟虑的一个基本问题。后现代主义者以为学术本不独立，这原本是不错的。任何时代的学术从来不能逃避外在的影响，所谓的“象牙塔”根本只是理想而已。但如果大家提倡学术独立及倾向于独立，应能营造或促成实际的距离或距离感。有独立为目标，即使是感觉或认知上的独立（即距离感），也许仍能维持一定程度上学术的清流地位。除非彻底放弃任何程度的独立理想，主动介入的主张恐怕过高估计了学术及其载体学人的定力。一旦主动介入所谓权力运作程序，不但其互动的发展恐非学术所能控制，就是学术自身的发展也许会被扭曲到变形甚至不成形。无论如何，史学与世变的关系将会比过去更密切，大概也是下个世纪学术发展的必然倾向。

说到后现代主义对史学的冲击，最根本的还是其对历史知识可靠性的质疑，也就是一般所说的究竟有没有客观的历史学。在整个20世纪进程中，不仅史学研究的对象与研究方法在不断开拓转换，对历史研究本身的态度也有相当大的转变。由于自然科学的发展，19世纪末20世纪初西方对“真理”的态度曾是非常乐观的。在此影响之下，盛行于西方的兰克史学的一个特征是乐观或英雄主义的，即认为研究者掌握了全部或完整的史料即可以客观地重建真实的历史。但这样的观点在第二次世界大战后越来越受到挑战，物理学本身即有所谓“测不准”观念，

---

① 杜正胜：《发刊词》，《新史学》创刊号（1990年3月）；《史语所的过去、现在与未来》，第21页。

提示了观察工具对观察的干扰。既然科学主义标榜的客观性在科学内部已受到挑战，以科学主义为基本假设的实证史学自然不能逃脱冲击。[①]

后现代主义者即认为，一切所谓的历史知识，不论其客观的存在性如何，当其被经由某种程序（而不是其他可能的程序）记录下来，又被史家有意识地加以选择组合之后，均只能是主观态度的产物。至于其存在的目的，不论有意无意，则为支持某种既存权威意识形态的工具。这些见解确实击中了实证史学的要害，后现代主义已经引起史家对历史材料的有效性和可信程度的进一步审视，并推动史家更加密切地注意研究者自身的价值观对研究的影响。今日史家所重视的早已不仅是材料的真伪和完整，而是要考察材料在何种情形下因何目的并经何途径怎样留存下来，以及这样留存下来的材料在多大程度上能使后人了解或认识到历史事物的“真实”发生发展过程。越来越多的史家已在反省研究者本身的生活经历、文化背景以及意识形态等对研究的影响。[②]

今日史家对史学是否“客观”甚至历史的“真实”这一问题的观察和思考已远比本世纪开始时更为开放和多元化，“后学”冲击之后的21世纪史学可能意味着历史知识体系的重新组合，以及对历史知识的性质、意义甚至史学本身的价值进行重

① 参见许倬云：《社会科学观点的转变与科际整合》，“迈向新学术之路：学术史与方法学的省思”研讨会，台北1998年10月22－24日。

② 由于我对后现代主义完全外行，这里的讨论参考了1998年10月在台北中研院史语所召开的“迈向新学术之路：学术史与方法学的省思”研讨会上蒲慕州先生《生活史研究与人类学》一文的结论部分（第14－16页）和黄进兴先生关于“后现代主义与历史研究”的发言。黄先生就此题目撰写的专书不久即将出版，可以参看。我个人的一点浅见可参阅罗志田：《后现代主义与中国研究：〈怀柔远人〉的史学启示》，《历史研究》1999年1期。

新评估。仍然存在的问题是，在后现代史家把史学的相对性揭露无遗以后，他们是否要重建历史？如果答案是肯定的，他们将重建出什么样的历史？如果是否定的，他们怎样进行研究？怎样表述经其研究过的“历史”？

中国史家傅斯年在二战后不久论学术的客观性说：若推到极端，不论社会科学还是自然科学，都只是个“理想的境界”。我们“想以客观为理想而去努力，尚且弄得不客观，一旦完全把客观放弃，认为是不可能的、不需要的”，甚或“以为一切社会的方法都是从某一主观的法规，这对于社会科学之进步当然是一个大障碍”。[1]“进步”可能又是个“现代”的概念，不过，当孔子提出“知其不可而为之”的时候，他也许已经体会到人类认识能力及实践能力的相对和有限，但“虽不能至，心向往之”的态度可能仍是接近真理（如果确实存在的话）的唯一途径。

（原刊《近代史研究》1999年6期）

---

① 转引自杜正胜《史语所的过去、现在与未来》，第15页。

乾嘉考据与90年代中国史学的主流

今年因为编辑《二十世纪的中国：学术与社会（史学卷）》一书，对带有学术总结性看法的文字特别注意。近读敝友许纪霖兄为杨念群兄的《儒学地域化的近代形态》所写的书评，在论及杨书出版的时代学术背景时认为，20世纪90年代中国史学界“风气大变，转向实证化、朴学化”，一言以蔽之，“到九十年代，乾嘉传统已经无可争议地成为当代中国史学的主流”。其史学观是“相信历史是一种客观的实在，史学的使命就是通过对史料的发掘，尽可能真实地揭示这一实在”；而其具体的表现则是“史学界大大小小的主流刊物或专业刊物上，几乎是千篇一律的形式化分类或编年史框架的史学论文”。[①] 这样的乾嘉传统当然已经被“现代化”了，若起乾嘉学者于地下，恐怕很难有人能识得这是他们创造的“传统”。

不过这不是我的问题所在。我感到疑惑的是，纪霖兄这样的概括性描述是否真是90年代中国史学的实录。因为我自己读到的史学专著和各刊物的史学文章似乎多朝着另外几乎相反的方向，实在看不出多少“乾嘉”的影响。这当然可能是个见仁见智的问题（即对何为“乾嘉”的概念不相接近），但也应该是

① 许纪霖：《没有过去的史学危机》，《读书》1999年7期，以下引此文不再注出。

可以讨论的。即以杨著所属的“三联哈佛燕京丛书”而论，其中与史学沾边者便无一可说是以“乾嘉传统”为取向的（各书背面均有提示性的简介，一看便知）。

在各学术刊物的史学论文上，“非乾嘉”的特点表现得比专著更为充分。就中国史学而言，追求揭示历史上人与事的“因果关系”，是从20世纪初即开始的希望把史学弄得更“科学”的努力目标的最主要表现形式。以写论文或专著的方式来表述研究成果，也是20世纪才兴起的所谓“现代”史学研究的一个要素，最容易使人有意无意中试图把人或事表述“完整”，甚至通常还要“评价”（最后这一点在我们20世纪50到80年代的史学中特别明显）。同时，我们的历史研究者有一个倾向，即总带点“盖棺论定”的情结，希望自己的研究为某事某人“画上一个完整的句号”（这已成今日媒体的惯用套语，每一电视频道或报纸一人不说一句此语的极为少见），仿佛只有这样才具有“历史感”（其实历史上的人与事都未必有彻底的终结，其后总有强弱不同的余波，所以我个人主张在研究历史时注重过程甚于“结果”）。

受这些因素的影响，我们的史学论文和专著通常都遵循原因、过程、结果、意义（或评价）这样一种四步论式。在20世纪后期多数中国学术刊物对论文字数的限制到万字以下时[1]，还要照顾叙述的完整性，便造成今日我们史学表述的一个显著特征，即空论甚多而实证甚少。而且这一因特[illegible]我

的旁证（最近学界已有出现上海一类“打假英雄”的势头，以我们学术刊物版面的珍贵和低劣出版物泛滥的悬殊比例，我个人认为正面提倡比负面批评更合乎今日的学术“国情”)。

表述出来的研究成果只是今日史学状况的一个面相，各大学历史系的教学同样是可参考的另一重要面相。我不知道纪霖兄所在的上海师大历史系的教学是否已转而注重“乾嘉传统”(我颇怀疑，因该系另有一些我认识的人，比如萧功秦兄，也如纪霖兄一样不欣赏“乾嘉”取向)，从我所在的四川大学历史系的教学看，不幸情形仍与纪霖兄所见相反。川大历史系原本是以实证（非纪霖兄眼中今日这样的“实证”）见长的，可是敝系一些开“史学概论”一类课程的中青年同事现在却极重诠释，鼓励学生多提“新观点”，而并不注重史料，更不强调资料的原始性。个人曾试图扭转这一趋势，不过确如螳臂挡车，全无效果，徒显不自量力而已（部分原因是敝系管理教学者是我的大学同学，通常以笑而远之的方式“处理”拙见，但主要还是“大势所趋”的学术语境所致)。

其结果，敝系学生许多并不会做“通过对史料的发掘，尽可能真实地揭示历史这一客观的实在”这样一种“形式化分类或编年史框架的史学论文”。他们会做并愿做的恰是将纪霖兄提倡的“对历史的主观释读”发挥到最大限度的观点论文（最近东北方面正编辑全国各“史学文科保护基地”的本科学生毕业论文集，读者一看便知今日川大及其他学校历史系学生所长何在)。且这一倾向并不仅限于本科生，许多研究生也走在大致相近的方向上；这也不仅限于敝系，某次我的一位学生在讨论班上陈述其按照我“依据史料把事情讲清楚”的原则所写的论文，应邀出席的邻近大学历史系的师生均指出该文只是“就事论事”，没有讲出多少历史“意义”，层次欠高。这里所说的“意义”当然偏向于“对历史的主观释读”，可知追求这一取向者实

不少见。

纪霖兄将其所见"对历史的主观释读被挤压到最低的限度"的当前现象归咎于"乾嘉传统"（他本人主张"惟有史家的个人解读、主观阐释，才能激活"死去的史料，"让它们说话，构成一部活生生的史诗"），提示了一种历史地思考现存问题的取径。以乾嘉朴学为表征的清代汉学正是在反抗理学专重"义理"的倾向中树立起自己的学术正统地位的，到了道光咸丰时期，复因拙于"义理"而走向衰落。乾嘉大师戴震（及后来的焦循、阮元）虽有建立理论的努力，其理论却终因汉宋学术认同的问题与其时代的主流学术脱节。且真要以"义理"为学术评判标准，则戴震等仍远不如宋人。王国维指出，戴震、阮元的学说虽然是"我国最近哲学上唯一有兴味之事"，其学说之"幽玄高妙，自不及宋人远甚"[①]。所谓"幽玄高妙"，即"宋学"所长的"义理"，也就是"汉学"家所面对的最大挑战。

道咸以降兴起的今文经学、诸子学、佛学、理学、以至西学，都有一个清代汉学不具备的共同特点，就是讲究"义理"。故道咸以降的学问大家（即使是宗"汉学"者）都特别重视义理。章太炎早年便主张"学问以语言为本质"，故不能不讲求小学；但更"以真理为归宿，故周秦诸子，其堂奥也"。他批评清儒治诸子"惟有训诂，未有明其义理者"。蒙文通也认为清儒"以治经之法治诸子"，实不高明，远不如中唐以后之"异儒"以"从事诸子之法"研读六经，反能见经中的义理。他们虽然各受古文经学或今文经学的不同熏染，却不约而同地一致认为义理的重要还在乾嘉学者最看重的语言文字之上。这正是关键所在，既然义理为重，以文字训诂见道的"汉学"就不得不逐

① 王国维：《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》，《王国维遗书·静庵文集》，上海古籍出版社，1983年影印本，第75页。

渐从中央退居边缘了。[1]

讲究义理的倾向对20世纪初年中国史学的影响甚大，当时人多欲寻求对历史的规律性解释。1903年，日人浮田和民的《史学原论》不知为什么突然在中国出版了至少六种译本，足见其对当时中国史学界影响之大。《游学译编》杂志在1903年第4期介绍该书的广告中说："吾国旧学界思想，视历史为传古信今之述作，而不知为现在社会生活之原因；研究历史者，亦不过出于钩稽事实、发明体例二途，而不知考求民族进化之原则。针膏肓而起废疾，必在于兹。"[2] 今日治史能"钩稽事实"进而"发明体例"者，恐已非寻常之辈，但时人所要求的却是"考求民族进化之原则"，清晰地凸显出当年"新史学"追求的境界。惟那样的"原则"究竟如何，实相对空阔而有较多发挥的余地，到今日也还很难说得清楚。

20世纪初的"新史学"从一开始即以追求历史规律为目标，这对整个世纪的中国史学有着虽或隐或显但其实相当深入的影响。就是许多向被视为最重实证的民国考据史学大家如王国维、陈寅恪等，其实也处在"务为前人所不为"的道咸以降"新学"风气笼罩之下，贬斥乾嘉而推崇宋学，更希望创立注重义理的"新宋学"。[3] 不过，叶德辉已指出：学风的转变"由实入虚易，由虚入实难"。[4] 王、陈等人是"由实入虚"，故能兼具汉宋两学之长。但没有实证基础就直接进入"义理"阶段的后辈学人，

---

① 详见罗志田：《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》，《汉学研究》15卷2期（1997年12月）。

② 转引自俞旦初：《二十世纪初年中国的新史学》，收入其《爱国主义与近代中国史学》，中国社会科学出版社，1996年，第50页。

③ 参见罗志田：《"新宋学"与民初考据史学》，《近代史研究》1998年1期。

④ 《郋园书札·与戴宣翘书》，长沙中国古书刊印社，1935年《郋园全书》版，第20页。

证（纪霖兄自己则强调陈的高明在于其对历史有“大识见”）。研史者自然都知道提高史识要比积累史料更难，郭沫若等人当年大约自认有唯物史观这一有力武器可胜过陈，所以才提倡年轻人在史料方面赶超陈寅恪。这其实也是五六十年代培养的史学研究者一个共同的感受，即他们与老一代学者相比，自己的长处在“理论”（通常专指马克思主义史学理论），而短处在史料的熟悉和掌握。

稍聪明的学者当然都知道扬长避短，所以那一代多数史学研究者基本是在发挥“理论”长处的方向上努力。“以论带史”（甚至“以论代史”）观念的提出及相当时期内对此的争议（注意许多争议侧重的并非“是否”要以论带史，而是“怎样”以论带史），都提示着重理论轻史料倾向的长期存在。此风至今犹存，不过所用的“理论”已不那么单一了（基本仍是西来的）。今日研究评论王国维、陈寅恪者固多，真正学习其治学方法的实少。所以“史学评论者”对陈等的学术定位如何并不重要，关键还是其治学方式是否能够传承并由后之学者“变而后大”。依我僻陋的观察，今日学人主动愿学陈的“史识”者诚众，而向陈的“史料”积累方面努力的甚少（当然，今人对“史识”的认知可能与陈寅恪的大不一样）。

针对当前全国学风的实际状况，我们的史学仍须发扬更老的前辈学者注重第一手资料（包括田野调查资料）的优良风气，特别注重培养青年学者能落实到实证的扎实学风。具有较好的理论素养和所谓思辨能力固然是理想的，但对史学来说，尤其是对初入这一领域的年轻学人来说，任何时候都只有站在充分掌握史料的基础上才能立于不败之地，然后再尝试“由实入虚”不迟。在学术面向世界和与国际接轨越来越得到提倡之时，我们千万不要只看到西方学者善于分析的长处，应注意别人写一篇论文或一本专著的时间通常比我们要长许多许多（每篇论文

的字数也多得多)。

其实，从19世纪末20世纪初开始影响中国的西方史学本身就具有多歧性，当时西方史学在研究领域和应用方法上受到极大冲击，尤其是各相关社会科学方法在治史上的运用，这导致从狄尔泰（Dilthey）、克罗齐到柯林伍德等人对史学自主性的强调，特别指出其与自然科学的不同。正是在这样一个西方史学自身处于转型和定位的关键时刻，具有多歧性的西方“史学方法”开始影响中国。[①] 因此，对西方史学缺乏整体了解而又极欲获得新知的中国史家多依据其各人的观念和需要随意摘取西方不同派别的史学方法中大致可以接受的部分（其中又多先有日本人的选择、加工和再创造），糅合入他们所熟悉的治学方法中，而形成各具特色的新史学风格和流派。

有意思的是，克罗齐和柯林伍德是近年中国学者引用较多的西方史家（最近又较少了），但他们面对诸社会科学的冲击而强调史学的自主性这一点从当时到现在都甚少为国人所注意。从梁启超开始就注重史学对各社会科学的依靠（纪霖兄引用的吕思勉基本是重复梁的观念），20世纪初年因为要写“民史”和“群史”（对应于政治、军事史），社会学的影响又特别大。但至少从北伐后的社会性质和社会史论战开始，中国史学的一般主流又回复到寻求历史规律的路径之上，真正较大规模而严肃认真地借鉴各社会科学的方法在台湾是从60年代后期开始，而大陆则晚到80年代了。所以纪霖兄眼中大陆的史学仍缺乏“史学之外的跨学科知识滋养”，但台北的杜正胜先生则认为近年史学界对社会科学的依赖或器重已较前减弱得多是史学界的

① 参见李弘祺：《泛论近代中国史学的发展与意义》，收入其《读史的乐趣》，台北允晨文化出版公司，1991年，第220－221页。

"成熟"。[1]

在后现代主义兴起之前，西方的社会科学理论大致先后以所谓结构主义和功能主义为主要特征，两者都对历史研究产生过较大的影响，对80年代的大陆史学影响尤其明显。但一般中国史家在运用结构和功能来考察历史时并未注意到这两种取向在根本上带有"反历史"的倾向。虽然不少社会学家和人类学家都曾大量运用历史材料，但对他们来说，要认识和了解一个社会或族群，重要的是明白该社会的结构及其作用，或该社会各部门的功能及其运作。历史可以提供材料，但似乎也仅此而已；时间的意义在结构与功能取向中本不那么重要（当然是相对而言），而史家所注重的随时间而变化的人与事的意义对他们来说似乎也视其与结构或功能的关系之紧密程度而定。

不过，重视结构特别是有机结构意味着特定文化或社会中每一部分都是该整体不可或缺的有机组成部分，因而从逻辑上已预示了要关注社会或文化中每一因素，过去被忽视的文化和社会面相得到越来越多的重视就成为自然的发展了。在近二十年的西方，过去较少得到注意的社群今日已成史学的新宠。而在趋新的近代中国，新史学一开始即已有面向基层和大众的倾向，20世纪初年的学人早就在提倡"民史"和"群史"。虽然当时的提倡者皆有强烈的政治关怀，他们似乎正是要写后人所谓"没有政治的历史"。如果可以套用晚清"西学源出中国说"的老调，中国趋新史家注重下层似乎比西方的"下层史"（history

① 杜正胜：《史语所的过去、现在与未来》，"迈向新学术之路：学术史与方法学的省思"研讨会，台北1998年10月22－24日，第19页。不过，在同一研讨会上，臧振华先生则提出"社会科学取向的中国考古学"，以区别于"历史取向的考古学"（参见其《中国考古学的传承和创新》，第19页）。

from below）还要早得多。

其实西方的“下层史”渊源甚早，中国人当初的“民史”和“群史”观念即是受西方“文明史”派的影响。认为既存史书所论乃“君史”而非“民史”，本是欧洲史家批评其本国史著的观念（如影响中国人较多的巴克尔的《英国文明史》），不久传到日本，福泽谕吉等也曾援例转以攻击日本自己的史书。中国人开始有与此近似的观念约在19世纪的最后两三年，但突然大量表述此类观念则在20世纪开初的几年，其思想资源部分得自斯宾塞（严复的译文及引申），更多则是从日人处转手西人的观念。但与日本人一样，中国读书人得此观念后所攻击的对象已不再是欧洲或日本的旧史，而是中国的传统史书。

如果说提倡民史反对君史已成一百年前跨越欧亚两大洲的一种史学趋势，则中国学者当时尚颇能“预流”于国际学术界。但近代中国多破而少立的倾向在史学上同样表现得非常明显，许多趋新的中国学者往往摭拾西人攻击彼国传统的言论，几乎原封不动地转用于中国。这样的盲目套用，有时不免出现无的放矢的现象。换言之，英国文明史派所针对的本是他们眼中英国既存史著的不足，未必放之四海而皆准；但中国人对此前的中西史学是否那么一致，或在哪些方面一致，却并未进行认真的思索，更乏具体的研究，这是导致真正侧重“民史”的研究长期未能落到实处的一个重要原因。

20世纪初的中国学人虽然竞相提倡“民史”而反对“君史”，但其内心似并未出现真正沿此方向的转变。观早年所出各史书中，夏曾佑所著《最新中学历史教科书》最不讲民史（但多言社会进化），恰最受各方赞赏；而那些真尝试写“民史”者

虽然销售不错（如曾鲲化的《中国历史》），却少得著名学人称赞。[1]可知精英学人在意识层面虽认识到撰写“民史”的必要，但主要是侧重于学术之外的宣传，其真正欣赏的还是相对传统的学术标准，史书的内容是否真以“民史”为主实际是放在第二位（甚至更后）的。

此后相当时期的中国史学仍以政治史（逐渐包括经济史）见长，特别是后来兴起的左派以及马克思主义史学，仍并未以“民史”为核心，即使在讨论备受重视的农民战争时，也不过较多涉及经济层面而已。这种状况到1949年后有较大转变，但仍偏于理论的主张（并屡有争议），并可见明显的意识形态干预的痕迹，即意识形态主管部门不断提出写类似于“民史”者，而史家却尽量设法“抵制”（这最可见真“民史”其实不为实际从事研究的史家所重视）。

结果，除了30年代商务印书馆那套差强人意的“中国文化

---

① 如钱玄同于1904年读曾鲲化书，“见其多民族主义之谈，甚爱之，以为史籍教科书之佳本矣”。到1906年，他已转变观念，觉曾著虽然“体例未错，而喜用新名词，太远国风，且考据多讹”。倒是刘师培的《历史教科书》“取精用宏，体例亦不差，远胜夏［曾佑］《历史》矣”。但到其自编年谱时，又认为“平心而论，历史教科佳者，首推夏氏，次则刘氏。若曾氏者，专务用新名词，并造图像，不率故常，实极可笑”。钱玄同：《钱玄同自编早年年谱（1987－1905）》，阎彤整理、杨天石审校，《天外集刊》，第3期（1997年7月），第73页；钱玄同：《钱玄同日记（1905－1908）》，丙午（1906）年四月十一日，阎彤等整理，杨天石审校，《天外集刊》，第4期（1997年10月），第100页。

史丛书"[1]中的一部分，像陈黻宸在其《京师大学堂中国史讲义》（约1903年）提倡的"知民俗之原"和"证闾里之事"那样的"民史"，直到20世纪最后20年才受到真正较多的关注。具有诡论意味的是，即使在近一二十年，新旧之分倾向对史学的影响仍然严重，在"民"或"群"的范围内，偏"旧"的群体通常便不在史家的关注之中。数量极大的缠足女性恐怕就是最为近代史家视而不见的一个群体（少数反缠足者却颇受关注），废科举后逐渐被排除出乡村教育领域的塾师群体，也被既存的近代中国社会史研究排除在视野之外。故真正的"民史"至今仍未能较成功地树立起来，但早期的愿望仍为近二十年的社会史兴起埋下了伏笔。在某种程度上，将近年"社会史"在中国的复兴看作20世纪初学人们反对"君史"而呼唤"民史"或"群史"的荡漾余波，似亦不为过。

有意思的是，纪霖兄将"社会史"的复兴视为"这些年中国史学界所流行的年鉴学派"，尽管是已"被大大阉割过"并"被误读为'社会史'研究"的年鉴学派。我稍感惊讶的是，如果乾嘉传统真的已"成为当代中国史学的主流"，源自法国的年鉴学派（无论怎样被"大大阉割"，大体的外形总应相似）还可能同时在中国"流行"吗？乾嘉学派当年并不以学术包容的雅量著称，是改革开放时代使其变得对异国学说如此"大肚能容"

---

[1] 傅斯年在1939年为商务印书馆评审陈恭禄的《中国史》第一册时说："陈著大略一看，觉其人甚勤，而无史才。此虽通史，惟本册既以先秦为限，兹就以先秦史所宜注重之点论之。治此一段史，必于经学、甲骨学、金文之学、考古学稍具根柢，然后方可有当也。陈君于此等学问，似不知读书，疏浅之甚，并未深入，且时有妄言、武断。"若与"贵馆所出各书比类之，此书绝非夏曾佑书之比。夏书虽过时，然自有其独到处，一时之杰作也。……如陈氏之书，实无任何优点可举"。不过，如"比之贵馆出版之'文化史'某某数种，则又无愧色"。傅斯年致商务印书馆总管理处驻港办事处，1939年11月30日，原件藏台北中研院历史语言研究所"傅斯年档案"，承蒙王汎森先生提示、杜正胜所长批准使用。

吗？我总感觉到这里有点新型的西学源出中国说的意味。退而言之，即使我们把“中国式的年鉴学派”简化为“社会史研究”，这一取向似乎仍难与无论怎样现代化了的“乾嘉传统”画上近似的等号，因为19世纪末20世纪初的中国学人所大声疾呼反对的，正是中国旧史（当然包括乾嘉）对“社会”(当时也用“群”)视而不见而仅重视君主和政治。

纪霖兄从这些“所谓的‘社会史’研究”中看到的仍是“支离破碎的事实瓦砾”（提示着“乾嘉传统”的存在），这又与我之所见不同。我们近年的“社会史”虽然不乏排比史料的论文和著作，但其中更注重“理论”者如果不是主流，也决非支流（看看历年社会史学术研讨会的综述便知）。我就见到不少为“社会史”正名的论文，认为要运用社会学的理论和方法才可以算得上“社会史”，否则便只能算以社会为研究对象的普通史学。注意这种画地为牢的正名意识的基础和分辨标准正是理论、方法而非所研究的具体“内容”，这且不论。就说那些“所谓的社会史”，以我稍熟悉的中国近代阶段看，从各种“理论”入手来研究近代社会和社群的论文和专著实不少见。[①] 虽然运用的“理论”已不一样，昔年“以论带史”的遗风仍是不呼已出。

这样，我看到的中国史学现状与纪霖兄所见可以说恰恰相反，很可能我们都不过是盲人摸象，各“见”其所摸而已。实际上，我和纪霖兄所接触到的“史学界”恐怕也真的不太一样：纪霖兄所听到的史学界对杨念群书的“议论”是“截然相反”的两分看法，即“不是‘好得很’就是‘糟得很’”；我个人的

① 有趣的是，作为今日西方社会学重镇的美国社会学，因其理论和方法相对史实在具体，在我们的社会学研究中已甚少援用，遑论史学。史学界最近比较欣赏的是欧洲那种相对虚悬的什么“民间社会”（civil society）理论，其在多大程度上适用于欧洲以外不同时代的各类社会，实在还需论证。而且这一“民间社会”理论源自德国，与年鉴学派似无太多关联。

看法则介于两者之间，而且我的史界朋友的看法亦多与我之见解相类。或许我们的史学界真的已像近代中国一样，也有两个或多个“世界”的区分了。[1]

因此，纪霖兄因其眼中的“乾嘉传统”的复兴这一倾向而认为“当代中国的史学危机还远远没有过去”，似乎太过悲观。好在纪霖兄认为杨念群书引起的争议“从一个侧面印证了这一危机的深度，同时也预示着走出危机的可能性”。因为杨著“成功地证明了史学还有另外一种叙述的方法，太阳不是一个，而是多个”。而且其所代表的不仅是方法上的立异，同时也明确体现了“新一代”与前代的疏离：“作为新一代的史家，杨念群表现出的正是对正统史学的偏离。”

关于“史学危机”的看法并非纪霖兄一人独有，几乎同时为杨念群兄大作写书评的吕文江先生/小姐也认为：面对众多历史材料，“今天的中国史学界却表现出其在运用理论进行分析上的无能为力。在虚假的‘复原历史真像’的意图作用下，大量的研究作品不是仅仅究心于历史细节的琐碎考证，就是在历史材料的剪裁铺排中论述一般性的常识之见，甚至流于陈词滥调，毫无真正的洞见卓识可言”。这样一种他/她称为“历史知识生产的内卷化”已“成为最严重的危机”，而“如何走出这种深刻的危机，如何反叛目前仍占据主流地位的传统史学，就成为新一代史学学者的当务之急”。正是在这一点上，杨著“从具体的研究中提供了示范性说明”。[2]

除“史学危机”外，两人的共同看法还包括“新一代”史

① 关于近代中国的两个或多个世界，参见本书《新旧之间：近代中国的多个世界及“失语”群体》。

② 吕文江：《解释儒学的一种新方式》，《二十一世纪》，1999年6月号，第137－138页。

家对“传统”或“正统”有意识疏离以及杨著在这方面的“示范性”。其实以纪霖兄在近代史学界久享大名的现状，他大可不必有这样强的危机感。而且老一辈学人便未必不欣赏纪霖兄的治学取向，我愿提供一次个人经历证明纪霖兄其道不孤：某次在朋友座上遇到一位中国社科院近代史所的资深研究员，便久闻许纪霖之名而不知另一位近年刊发文章稍多的中年学者为何许人。该学者的文章其实不少即刊发于近代史所的所刊之上，似不应视而不见；大概因其文偏于实证，属于不那么重视“主观诠释”的一流，所以不受注意。以年龄论，这位资深研究员绝对比纪霖兄高一辈，但这并未影响其欣赏纪霖兄的研究取向，足证其道在老一辈中亦不孤，“危机”感可能产生于重实证的一边还更合适些吧。

至于“示范”，我想念群兄固然不无纪霖兄所说的“野心”，而且可能真有点“反叛”的意念，但他主观上恐怕更多是在“探索”而不是“示范”某种新的研究方式。依我的随见，杨著首要的新意在于将后现代主义提倡最力的空间概念引入我们中国通常为时间概念所“控制”的史学领域（若说思想史与社会史的关联，侯外庐年轻时便已注意），这在念群兄后来讨论其他题目的论文中也有明确体现。不论他这一努力是否成功（至少是部分成功的），这样一种新视角必然大大拓宽我们的史学视野，在此新眼光下不仅是史家“处理”史料的能力会增强，实际上会有大量过去视而不见的史料会“涌现”在史家眼前。[1] 这当然只是我个人的偏见，许、吕二人的书评便几乎不提空间概念的引入，他们似乎更注重对“传统”或“正统”史学的“偏离”或“反叛”这一立场，而相对（仅仅是相对而已）忽视其

[1] 据我的了解，念群兄虽然采用后现代的观念，并不完全认同于“后学”（特别是中国式的“后学”），而且他非常注重史料的广泛搜集。

具体怎样研究历史。

如果我们的史学界真的已有两个或多个"世界"的区分，似乎意味着学术界或学术本身的多元化，至少我个人认为是比较理想的状况，各种研究取向正不妨以"和而不同"的态度并存竞争，[①] 似不必太强调什么"偏离"或"反叛"（实际上他们所谓的"传统"或"正统"究竟何指，也还有很大的讨论余地）。近代中国历史给我们的最大教训可能就是建设应重于破坏，立言者似以自觉地不轻言任何与破坏相近的取径为好（必须指出的是，纪霖兄本意未必侧重破坏，他特别提出了融会古今而开创新路的主张）。

本文前面也曾指出"现代"史学研究方式在中国的某些倾向性（或局限性，甚至可以明确说是弱点），但我并不主张因此就应该推翻或"颠覆"这样的方式（将来是否会与别的表述方式并行甚或被别的方式取代尚不可知）具体到研究结果的表述方式之上，或也可遵循"出新意于法度之中"的传统取向，提倡在现行的论文专著方式这一"法度"之中作适当的调整。比如一篇论文不一定要有"完整"的四步论，或延长文章的长度到足以容纳四步论式的程度等，都不是什么根本的或大幅度的"改革"，无非要求治史者（当然也包括学术刊物的编辑）的观念稍作转变，即可不必逾越现行的表述方式而改善我们历史研究的品质。

纪霖兄等之所以主张"偏离"或"反叛"，或因为他们带有较强的学术"忧患意识"，颇类当年新文化运动群贤因感觉到传统强大的压力而反传统。其实，当年新文化人眼中传统的压力有明显的虚悬想象（imaginary）意味。胡适曾将文学革命总结为"文学的国语、国语的文学"，而国语运动则是由清季官方（学

① 参见本书《提倡和而不同、多元开放的学术对话》。

部）倡导并经民初教育部极力推动的，在文学革命口号提出时正处于"上下一致"的全盛时期（两者目标本来接近）。后来北京政府先后于1920年和1923年明令各小学和中学国文课本采用国语（胡适已注意及此），但更年轻的茅盾在1924年却看到一年来"反动派却令小学生读文言做文言"的现象。[①] 他们那强烈的忧患意识显然与其虚悬想象的压力有关，而类似的心态今日又在纪霖兄等人那里得到"再生"。拙见以为，"乾嘉传统"的优劣及其是否足以因应今日的学术需求是一回事，说它决非90年代中国史学的"主流"（就我看来连支流都算不上）恐怕不算过分。纪霖兄等似可以释怀了吧。

（原刊《开放时代》2000年1期）

---

① 茅盾：《进一步退两步》（1924），《茅盾全集》第18卷，人民文学出版社，1989年，第445页。

立足于中国传统的跨世纪开放型新史学

两千多年之前的诗人曾歌出“周虽旧邦，其命维新”（《诗·大雅·文王》）的名句。在此辞旧迎新的世纪之交即将来临之时，20世纪中国史学的方法论，应该到了有所总结的时候了。我们的史学研究，似乎也已到了必须在方法论上有所突破之时了。总结非一篇文章所能为，本文也不敢轻言方法论，不过是从史学研究的一些侧面作探索性的放言，希望引起同道的注意和重视。抛砖引玉早已成了客气话，我这里却不作客气话讲，正是本文意之所在。

今日的学术已成为世界性的，且不说中国史学是世界史学的一部分，就是对中国自身历史的研究，也已成为世界的研究。在新的世纪中，中国史学的进一步走向世界，既是必然的，也是必须的。但在世界史学研究领域中，老实说我们的地位并不算高。这里面原因甚多，固然不排除近日西人讲得热闹的所谓“文化霸权”的影响，但我们自己在许多方面的不够高明，大概也是不容否认的。中国史学要走向世界，当然必须与国际通行的（实际主要就是欧美的）史学论说“接轨”。在此“接轨”的过程中恐怕不得不先接受我们在国际史学论说中尚处比较边缘的地位这一事实，首先要熟悉了解欧美主流史学论说，逐步做到能以其论说方式和“语言”来表达中国的史学精义；在此共同语言的基础上，进一步从中国史学的思路以中国的方式和

"语言"提出国际接受（指内心真正接受）的史学论说，为世界史学作出我们的贡献。

不论在"接轨"的哪一阶段，更重要的无疑是先要有自己坚实的文化立足点。可以说，史学的功能之一就是将人类特定群体在特定时期的有意识或无意识活动重建出来以使其不朽。每个人都是历史的创造者，但没有史学则许多人创造的"历史"就可能湮没。人类各族群的文化认同其实就是在将该族群中许多个人的行动连接成一个整体时才得以凸显的。法国年鉴学派创立的长时段说，有意无意间也是要想从不变的一面说明法兰西文化的伟大，多少提示了当时的史家试图超越法国在二战中一度被战败这一事实的努力（是否是有意为之又当别论）。从这个意义上说，对人类之一部的中华共同体这一族群发展的历史研究本身也就是中华民族文化认同的史学重建。这么说似乎"文以载道"的意味太重，然由此角度认识史学的功能，当能增强学者的敬业之心。只要以严格的学术戒律规范之，知道"文可以载道"及"文实际在载道"这一事实应该不致影响史学家趋近客观的学术努力。

本文探讨跨世纪的新史学而强调立足于中国传统，即取"周虽旧邦，其命维新"的命意。这里所说的新，是温故而知新的新，不是新旧不两立的新；是出新意于法度之中的新，不是破旧立新的新。但既然名之为新史学，其基本的立意还是要出新。大致就如桐城文派所总结的："有所法而后能，有所变而后大。"法而后能，则不可不温故，不可不讲法度；变而后大，就必然知新出新。也就是在讲求学术戒律的前提下，对既存中外史学研究有所损益，在继承、借鉴和发展的基础上变而出新。

同时，本文也强调跨世纪新史学的开放性。开放型的新史学不可能不借鉴国外的新老方法，特别是今日学者援引较多的西方史学方法。但是，在方法论的层面，属于异文化的西学方

法在何种程度上以及怎样可以用来诠释中国的历史呢？根据余英时先生的研究，胡适当年能在国故研究上建立新典范、开辟新风气，正因为"他的旧学和新知配合运用得恰到好处"。若只及一面，则当时不但旧学方面超过胡适的人不少，就是西学，当时一些留学生也实在他之上。胡适对西学的态度可以说是"弱水三千，我只取一瓢饮"。他服膺杜威的实验主义就主要是在方法论的层面。余先生说，正因为胡适没有深入西学，"他才没有灭顶在西学的大海之中"。这是见道之解。[①]

本世纪初以来，中国读书人在引进西说之时，就常常容易先接受其新概念新名词，而不甚注意西人学说中内在的"条理"和"头绪"。林纾在1919年给蔡元培的信中就曾攻击新文学是"学不新，而唯词之新"。到次年9月，胡适在北大的开学演讲《普及与提高》中，也说新文化运动已成"新名词运动"。陈独秀在年底的《新青年》上写了一篇《提高与普及》的短文，同样以为北大学生"没有基础学又不能读西文书，仍旧拿中国旧哲学旧文学中混乱的思想，来高谈哲学文学"。用中国"旧思想"谈西方"新学问"，正是名副其实的"新名词运动"。对此胡适一直十分重视。他在30年代写自述时，仍强调他比许多人高明处正在跳出了西学"新名词"的框框。[②]

今日中国学者对西学也有只取一瓢饮且所知颇深者，但仍跳不出西方"新名词"的框框，离了这些新名词便无以言学问。更多的人则是迷失在五花八门的西方理论之中而不能自拔。实

---

① 参见余英时：《中国近代思想史上的胡适》及《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，均收在胡颂平编：《胡适之先生年谱长编初稿》，台北联经出版公司1990年修订版，第一册，第1－74页。

② 参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，四川人民出版社，1995年，第192页。

际上，对西学要能入能出、有取有舍，必须中学有相当的根基。[1] 若无此根基，则"取一瓢饮"也好，一头栽进去想在"游泳中学会游泳"也好，多半都只会达到一个"邯郸学步，反失其故"的结局，其运用起西学方法来，倘用一个不太雅驯的词来界说，通常也不过是"始乱终弃"而已。

认真的而不是术语标签的借鉴，却是非常必要的。过去西方比较流行大的结构解释体系，我们也倾向于接收这方面的西学方法，但还需要一个能真正消化（而不是随口说出一些条条款款）的过程。对具体的史学研究来说，近年西方从"浓密描述"到"浓密阅读"的方法[2]，更重视"人"本身（特别是过去重视得不够的下层小人物），大概有意无意间都有纠正年鉴学派过去重不变的大结构而轻视"人"的倾向。两者都很值得我们借鉴。特别在文献不多（包括与所研究的题目相关的文献不足这种情况）时，如果以浓密阅读方式去解读不多的文献，由滴水而见太阳，见微知著也并非不可为。引进西学是必须专门讨论的题目，非本文所能为。但西方史学的演化提示着我们的新史学恐怕应该在重视人的基础上考察分析大的结构，兼顾历史上的变与不变，特别是看上去平稳停滞时期变化的一面和革命剧变时期不变的一面。

---

① 参见余英时：《怎样读中国书》，收其《钱穆与中国文化》，上海远东出版社，1994年，第305－315页。

② 关于"浓密描述"，参见 Clifford Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," in idem, *The Interpretation of Cultures*, New York: BasicBooks, 1973, pp. 3－30（有中译，载《文化：世界与中国》集刊第1辑，三联书店，1987年，第261－298页）；"浓密阅读"（thick reading）是王汎森先生总结的意大利史家金丝杲（Carlo Ginzberg）的微观史学方法，意谓对有限的文献作极为集中、精微的阅读以进入昔人的世界。参见金氏的 *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992，及王汎森为该书写的书评，载《新史学》（台北），六卷二期（1995年9月），第217－228页。

同时，开放型的新史学，不可能不是跨学科的史学。不过，除了集体协作外，实施跨学科研究的前提是研究者受过系统的多学科训练，没有这样的训练实际上是跨不过去的。比如以心理分析的方法治思想史，不仅有帮助，简直可以说是必须；这在西方曾热过一段时期，惟成功之例不多，主要就是因为受到两方面系统训练的人太少。没有多学科的训练而贸然尝试跨学科研究，多半仍是始乱终弃。倒不如先站稳史学的脚跟，再图发展。法国史家勒华拉杜里在其名著《蒙塔尤》中，以人类学田野调查的方法处理宗教审讯资料，相当成功。一般均注意他变而后大的创新一面，忽略了他坚实的史学功底，其实后者才是跨学科的基础。在站稳史学脚跟的基础上，对其他学科要虚心而不谦让。虚心是用字的本意，约近于西人所说的心怀开放(open mind)；不谦让是首先要学，学了就要能用。但这只能是日后努力的目标了。

根据我们现存的史学研究人员及目前大学的本科和研究生教育水准看，系统的史学训练都还不能说已经达到充分的程度，遑论第二或第三学科。在力所不能及时，切勿轻言（更不能轻易实行）跨出史学的范围。以今日的实际情形论，恐怕第一步还是限制在历史学科的大范围内，尽量跨越如思想史、社会史、政治史、军事史、外交史等所谓二级子学科的藩篱，以拓宽视野。其实，就是在史学的范围内，跨学科的研究也大有可为。比如，社会变迁与思想衍化的互动，就是一个值得注意也可能有较大发展的方向。思想史和社会史都是国内近年史学的热点，论文和专著较多，国外也早已注重思想史的社会学研究，但将社会史和思想史结合起来进行研究者尚少，专从两者的互动关系入手来分析探讨相关课题者国内外都稀见。两方面大体的方法是相近的，容易相通；但各自的关怀与侧重又颇不相同，能够相互启发。比如，对同一时段的历史的分期，思想史、社会

史、政治史因侧重各异，恐怕都不相同，如果换个视角看问题，理解必更深入，新见也就出来了。

以上所述，只是对开放型新史学的一些简单构想，本文想要认真探讨的，则是史学研究中一些方法论的具体层面。大致说来，具体研究的题目可专，眼界一定要通。首先是要有通识，凡事能见其大。孟子说："观水有术，必观其澜"；蒙文通先生据此提出读史也必须能把握历史变化的大转折处。反之，如果没有通识，就容易忽略事物延续不变的一面。眼界通而后可从上下左右各侧面去观察分析具体的事物和问题，也只有这样才能见到其言外之意，看出每一具体"事件"背后隐伏的当事者的时代关怀，及其蕴涵的更广远的文化意义，包括动态的时代潮流风尚之演变（变自何来及往何处去）和变化不大的静态文化结构。[①]

过去的研究较偏重于昔人有形的言说。其实，如果能换个视角，细心体察古人的言外之意，或可产生进一步的理解和同情。这是因为立说者的初衷与读者的接收未必总是一致的。《易·系辞》上说："书不尽言，言不尽意。"故读者宜像钱穆先生所说的那样，"在其不尽意的言中，来求其所代表之意，乃及其言外不尽之意"，钱先生并阐发公孙龙"物莫非指，而指非指"的意思说："人心意所指，则各各相别。此人所指，未必即彼人之所指。此刻所指，未必即彼刻之所指。"[②] 立说者与读者的心路所在时空接近，即此人此刻所指与彼人彼刻所指接近时，说者的意图就较易为读者所领会，才有可能形成今人所说的思想言

① 参见蒙文通：《治学杂语》，收入蒙默编：《蒙文通学记》，三联书店，1993年，第1页；杜正胜：《什么是新社会史》，《新史学》，三卷四期（1992年12月），第95－116页。

② 钱穆：《中国思想史》，香港新亚书院1962年版，第32－33页。

说（discourse）。反之，若收发者心态不是同时，或视点不相接近，则说者自说自话，听者各取所爱，就发展成有心栽花花不开，有时甚至是无心插柳柳成荫的情景。

胡适就是一个显例。他自己曾叹谓许多他细心用力的文章不为世人所注意，而随意为之的作品常多得喝彩。可是胡适一生讲话写文章都有意要清楚浅显，也以此著称于世。这位最希望为人理解的思想家何以会为人所误解呢？这部分是因为胡适处在一个新旧中西杂处交错的时代，他自己也是一个由传统的士蜕变出的第一代现代知识分子。而胡适又如周明之先生所说，惯于“在不同的场合，对不同的听众，说不同的话”。[1] 所以，他论学论政的文章讲话，是在对中外老少新旧各种人“说法”，但别人却未必知道他具体的言论是对哪一具体的听众说法；终于发展成有心栽花花不开，无心插柳柳成荫的情景，未能形成今人所谓的思想言说。

今日若要研究胡适的时代，自然要多注意那些得到喝彩的文章；如果要理解胡适本人，则不得不去揣摩那些用了心力却为人冷落的篇章。而且，这两者本是互补的。只有在理解了胡适本人及其不为世所注意的一面，明了其为世所知和不为世所知的诸多原因，才能更深入地理解胡适那个时代；同时，也只有在尽可能深入地理解了胡适所处时代之后，才能进一步领会胡适身处特定时代那“不得不如是之苦心孤诣”（陈寅恪语），以期“还他一个本来面目”（胡适语）。这中间文本（胡适自己）和语境（胡适所处时代）的微妙互动

后来的研究者就要更加小心，才不致走上歧路。杜甫尝叹谓“文章千古事，得失寸心知”。千古寸心，知音者难觅可以想见。但从积极一端看去，则千古后亦可知前人，终非不可为。孟子论怎样理解昔人的诗说：要“不以文害辞，不以辞害志；以意逆志，是谓得之”。（《万章上》）朱熹明确指出：“此是教人读书之法。”他解释说：“文，字也；辞，语也；逆，迎也。”这里的“文”，大约指表达出的文字部分，“辞”可以理解为怎样表达，“志”就是诗的作者（不必是一个人）之所欲言，即朱熹所谓的“设辞之志”；[1]“设辞”者，也就是作者在特定时刻的心意所指。在孟子看来，立说者所欲言的“志”，其重要性是远在“文”和“辞”之上的。

这是因为，由于时代的场合情景、思想规范以及立说者的意图之不同，同样的词语所表达的意思可能有很大的不同。美国学者李文森曾指出张之洞在清季维新时期讲“中学为体，西学为用”，侧重的是后者。到民国年间梁启超重弹此调时，强调的已是前者了。[2]李氏的错误在于他未搞清楚梁启超讲中体西用（虽然用词略不同）实早于张之洞。但即使将张之洞换成梁启超，其前后侧重的不同仍是成立的。若不细心揣度，轻易将二者混为一谈，不啻南辕北辙。

反过来，前人同样的文字思想，后来的读者见仁见智，认知可能相去甚远。钱穆在孙中山的三民主义里看到了对民族文化的传承（孙确实自称他上承尧舜以来的道统），唐德刚先生看到的则是其“思想作风比我们一般中国知识分子要‘现代’［这

① 《朱子语类》，四库全书本卷58；《四书章句集注·孟子》本条。

② 参见 Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i - ch'ao and the Mind of Modern China*, 2nd ed., Berkeley: The University of California Press, 1967), pp. 6–9。此书四川人民出版社1986年有一不甚准确的中译本，有关内容在其第12–15页。

里的现代当然是与西方挂钩的］得不知多少倍"！[1] 傅斯年又另有所见，他认为孙中山有许多比新文化人"陈旧"得多的"腐败"思想，"但他在安身立命处却完全没有中国传统的坏习气，完全是一个新人物［这里的坏传统和新，其立意仍是中西之分］"。[2] 这固然说明孙中山的博大，而且很可能二位先生都摸到了孙这个"大象"的一个重要部分。但观孙本人常用林肯的"民有、民治、民享"来概括其三民主义，即可见其思想渊源之一斑，或者傅斯年所见更接近真实，孙的思想里当然有中国传统的成分，但决不会有钱先生希望的那样多；而其思想作风的"现代"恐怕也远不及唐先生所认知的程度。这里我特别感兴趣的，是钱、唐二位都把其所认知的孙中山作为他能够为中国民众所接受的基本原因。实际上，这提示着他们关于近代"中国"的认知已经不同；而且岂止不同，简直是相反。

"天演"观念在近代中国的传播，很能从传播与收受的双向角度提示同样的词语可以在多大程度上表达出很不相同的意思。从《天演论》中化约出的那几句简单口号，无疑是当时思想论说中的关键词（keywords），但近代中国人都使用"天演"观念进行思想对话时，实际上彼此所说所指，却又未必一致。首先，严复在将赫胥黎的《进化论与伦理学》译述成《天演论》时，已对原著进行了删节，赫胥黎主张以人伦准则约束人的自然发展这一重要观念就已被严复大量删去。后来吴汝纶又有一个节本，删削之时，不免又有见仁见智的取舍。对不同层次的读者来说，同一本书或同一个词的意义本已可以很不一样，何况许

① 钱穆：《中国思想史》，第166－178页；唐德刚译注：《胡适口述自传》，华东师范大学出版社，1993年，第77页注4。

② 《胡适的日记（手稿本）》，台北远流出版公司，1991年，1929年4月27日（本书无页）。

多人读到的，还未必是同样的本子。而更有不少人还是通过“耳学”的途径知道“天演”观念的。从严格的意义上说，读不同本子的读者（或听众）所得的“天演”观念肯定是不甚一样的。

且读者听众大抵是各取所需。梁启超曾说严译诸书“半属旧籍，去时势颇远”，并暗示这是晚清西学运动不能成功的原因之一。[①] 这后半截姑不论。但一般人所关怀的，恰是“时势”；他们从严译之书中想要看到的，也正是与时势不远者。孔子说，我欲仁而斯仁至。从接收者一边看，不论严复所译为新籍旧籍，大多数人所想看——因而也实际接收到的——只是对“时势”的解释而已。故最大多数的追随者——包括读者和根本未读的听众——真正共同接受的，实只剩那几句化约到最简单的口号了。这样，从“天演”观念的实际立说者严复到广大的接收者，不约而同地都侧重于“优胜劣败”那“争”的一面，与赫胥黎的原意已大不一样了。反之，由于传播出的“天演”观念本不甚一样，对近代中国具体的个人来说，即使处于同一时代，所抱的关怀相近，且彼此正在进行思想交换，同样的词仍可能未必完全同义。后来治思想史者，如果看到“天演”二字就一概而论，仍有可能误人歧途。[②]

这就牵涉到一个更根本的问题。孟子（以及杜甫）所主张的取向背后实隐伏着一个大的判断：古今之人的共性超过了其个性。换言之，古今人之间存在着一种“人同此心，心同此理”的共鸣。然而，人类或古今人的共性在多大程度上超过了其个

---

① 梁启超：《清代学术概论》，本文所用为朱维铮校注：《梁启超论清学史二种》本，复旦大学出版社，1985年，第80页。

② 比如，胡适的“天演”观念与严复的和梁启超的都不甚一样，他自己对此的看法前后也不一样。参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，第68、117、129、133-134页。

性，才是问题的关键所在。从今日文化人类学的视角看，每一纵横“文化”之个性的重要恐怕不让人类与古今人的共性。这个大问题当然不是这里讨论得清楚的。但是，以今日之寸心而欲“知”千古之旧事，这个尺度是极难把握而又不能不把握的。西人也认为，从某种程度上说，理解今人和理解古人的关系呈现着某种诡论意味：一方面，我们基本能理解与我们相像的事物；另一方面，理解“非我”（the other）却必须抛弃我们自己的先入之见，把“非我”确实当做“非我”（即不当做“我”）来理解。[1]

即使对同一文化系统内的今人来说，古人实际已是“非我”，故古今“中国”人实亦可说是属于不同的“文化”。就变动大的时段言，有时候不过几十年，先后之人已少有真正“共同”的语言（近代就是这样一个时段）。故上述古今的人我之别，确切说应是今昔的人我之别　在某种程度上说，我们今日去读昔人的东西，实类似在读外文。外文固可学会甚而学好，但必须按照其特定的语法和表达习惯才能运用得当。[2] 英国史家柯林武德尝言，史家观物，不应仅观其表面，而是要看进去，去洞察其内在的思想。要做到这一点，唯一的方法是在自己的心里以当时人的规范习俗和道德观念将此事批判地再思一遍。所谓批判地再思，即力图减少研究者个人取舍的倾向性。[3] 只有尽量排除个人倾向之后，始能如鲁迅在本世纪初就提出的，“自设为古之一人，返其旧心，不思近世，平意求索，与之批评，

---

① 参见保罗·利科：《法国史学对史学理论的贡献》，上海社会科学出版社，1992年中译本，第44页。

② 参见 Geertz, *The Interpretation of Cultures*，第1、3章；J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, New York: Athenaeum, 1971，第1、7章。

③ 参见柯林武德：《历史的观念》，中国社会科学出版社，1986年中译本，第242－250页。

则所论始云不妄"。[1]

关于这一点，陈寅恪先生论之甚详。他以为："古人著书立说，皆有所为而发；故其所处之环境，所受之背景，非完全明了，则其学说不易评论。"一般读者"有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所熏染之学说，以推测解释古人之意志"，结果是"言论愈有条理系统，则去古人学说之真相愈远"。实际上，旧时立说之人，受其语境影响，更时有其不得已的苦衷，未必能随意说话。故"所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论"。必具此"了解之同情，方可下笔"。[2]

但陈先生也指出，"此种同情之态度，最易流于穿凿附会"。的确，孟子提倡的以意逆志，须以己意逆他人之志，实际上就是以今人之心度昔人之腹，许多东西全靠每一研究者自己去体会。朱熹说："逆是前去追迎之意。"以意逆志就是"将自家意思去前面等候诗人之志来"，也就是"自家虚心在这里，看他书道理如何来，自家便迎接将来"，这样才能"自然相合"。他反复强调，决不能"将［己］意去捉［彼］志"。在"朝闻道，夕死可也"的时代，读书就是为了见道，当然可以虚心（这是本意）在那里等着与古人之志"自然相合"，不必急于旦夕。但实际上，朱熹指出，在他那时，读书人已多是去"捉"志而不是"逆"志。[3]在今日做学问讲究"早出成果、多出成果"的时代，课题要有资助才显水准（且资助的级别与课题的"水平"成正

① 鲁迅：《科学史教篇》，《鲁迅全集》，人民文学出版社，1982年，第一卷，第26页。

② 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社，1992年，第507页。

③ 《朱子语类》卷58。

比）；然而既有资助，就有完成的时限，实不允许虚心等候。在这种急功近利的语境下，被迫而去"捉"志的恐怕就更不在少数了。

"捉"志的倾向太甚，有时就容易不知不觉中将今人之所欲加之于昔人，也就是朱子所说的后人自己"先立说，拿古人意来凑"。以孟子讨论的《诗经》而论，古人歌诗，当然有许多是在特定场合为特定的目的而歌。但有时说不定也就像人急呼天或《三国演义》中诸葛亮教那些推木牛流马（据说就是独轮车，即今四川乡下人谓之鸡公车者也）的军士唱歌以忘掉疲劳一样，或不过有所宣泄，或即取其节奏感，原也没有什么有意的直接目的。西谚云：有三人见小山上一人漫步，乃推测其缘何上山。甲说其丢了羊，乙说其找朋友，丙说其乘凉；各说出一个为什么，争执不能下，遂一起上山问漫步者。答曰：就是走走，不为什么。盖本无问题，何需答案？这个故事或者玄学味道太重，但历史上发生的不少事的确可能真的本不为什么，如果一定"捉"出一个为什么来"凑"上去，不仅诬古人，而且误今人。

实际上，何谓逆，何谓捉，这个尺度也是极难把握的，本无一个可以量化的有形标准。当代史家杜正胜先生在评论钱穆的"会通"史法时指出："任何有实际研究经验的虽然都不否认'心通其意'的重要性，虽然都相信史识是衡量史家高下及作品优劣的重要凭藉，"但这种"冥心会通"的方法总不那么"有迹可寻"。结果，"学者只能凭其用心与体会，缺少可以依傍的进阶，则难以师法"。[1] 从这一视角看，整个以意逆志取向颇类中医的把脉，医者慢慢虽能体会出差异，多少还是有点不可言传，且对错高下当时极难看出（要用药后方可知，错则晚矣），不像

[1] 杜正胜：《钱宾四与二十世纪中国古代史学》，《当代》（台北），第111期（1995年7月1日），第76、81页。

西医有许多检测手段可以辅助医生诊断，同时也可限制医生不乱下判断。

不仅中医，中国传统的书画、作文方法也无不如此。大致都如桐城文派所总结的："有所法而后能，有所变而后大。"起初都有一个临摹的过程，正俗话所说的"依样画葫芦"。而临摹讲究的也不仅是形似，而且要神似。这里当然不能说无迹可寻，也不能说不是依傍的进阶；实际上，这几乎是古人师法一切学问工艺的不二法门。但在此临摹效法的过程中，所凭借的主要仍是学艺者的逐渐"体会"。若假以时日，体会多了，就如朱熹所说："至于用力之久，而一旦豁然贯通，则表里精粗无不到了。"这就是因会而通之路了。通后更要变，创出自己的特色，然后可以名家。但是，这里言传的指谓，仍只能靠意会；其间可寻之迹，也还是若隐若显。无怪乎近人要说中国文化模糊笼统了。

其实古人对此也不是无所觉。今文经学家好发掘微言大意，可以说是得了孟子以意逆志的真传，但有时确不免穿凿附会。号称文起八代之衰的韩愈，自认（也时常被认为是）直接传承了孟子的道统。不过，他也明确主张读书必先识字（后世考据学自诩上承汉学，韩愈亦当有承先启后之功），惟此恰与孟子说诗之法相背。后来清儒的考据乃一反孟子的取向，正是由文及辞，由辞及志，试图由训诂见道，也无非想纠正过去对微言大意的穿凿附会。但大多数考据者或矫枉过正，或识见不足，通常只停留在手段的层次，并未达到对昔人之"志"具了解之同情，能训诂名物却未必能见道，也是事实。从清季到民初，诸子学、佛学先后兴起，西学亦复东渐，经今古文和汉宋学的樊篱渐破，使中国考据学或以考据为基础的史学出现由怀疑到同情的取向转变，对昔人的理解在许多方面转胜前人，这只能另文探讨了。

在某种程度上，对昔人的理解和同情之所以会成为民国史学的一个重要出发点，正是因为在实践的层面，对昔人的难以理解已成为时人面临的一个显著问题。近代西潮冲击以来，不少士人的确有中国文化或模糊或笼统的看法。中国文化本是一个边缘无限开放的体系。详近略远，重中央轻边缘。凡事涉及边缘部分，都是“理想型”（ideal type）与实际并存，不可全从字面意义视之。换言之，边缘是实际与想象的交会处。实际的认知愈广远，边缘即愈往外延伸，但仍允许有一更外的想象部分存在。想象与实际并存的边缘既然具较大的伸缩性，因而也就缊涵了开放的可能性。古人地理上的“四海之外”，虽然实际上可以说全然不知，仍许其存在，为其预留一席之地，即所谓“六合之外，圣人存而不论”（《庄子·齐物论》）之意乎？故中国人即使在“定于一尊”之时，一般也都还网开一面，留有回旋余地，体现了胸怀开放的包容性。

中西文化的一个大区别，即西人的观念通常都讲究界定清晰严密，而中国的传统观念往往如上述：中心或主体基本稳定，但边缘却伸缩波动，变多于定。清季以还，西学在中国成为显学，士人受西人界定严格风气的影响，逐渐倾向于以说一不二的方式诠释传统，结果反而常常不能得其全貌。以今日流行的源于西方的眼光来看，中国传统观念多半是语义含混、概念不清。客气些的，或据今日模糊数学的观念说中国文化模糊；不那么客气的，干脆说“笼统”是中国的“公毒”，必去之而中国

始可复兴。[1] 其实，对古代中国人来说，外缘的伸缩波动并不影响中心的基本稳定。在特定时期的具体语境内，彼时的中国人正是以这样的方式来观察、认识和解释他们的世界。立说者据此以指陈和诠释其所处时代的世事固然得心应手，读者听众对他们的表述也大多能心领神会。

传统一断（未必全断），意思就不那么容易理解了。盖中国文化虽然重中央轻边缘，具体表述的时候却有相反的趋势，常常是在略的一面着手。如古代中国人的天下观念，基本是以中央和四方构成。蒙文通先生指出，上古各文化族群，皆视其本族所居之地为中央。中央既然不同，四方也自然各异。可以说彼时各文化族群所认知的"天下"，其实也是很不一样的。一旦各族群的聚居地大致确定，即如柳诒徵先生所言，"必骈举东西南朔所届，以示政权之早归于一"。[2] 盖殷周政制，中央四方的关系大体是由中央向周边无限放射的理想型，与当时人的地理认知略同。故只要举出四方，中央自在，正淮南子所谓"经营四隅，还反于枢"（《原道训》），"天下"的概念不论在地理上政治上都已可算完整。这颇类传统绘画的烘云托月法，意重在月而画面多见云。在此传统之中，自易领会；一出此传统，就难说了。

但近代士人以为中国文化模糊笼统的看法，多少也提示着

① 参见季羡林：《漫谈中西文化》，《中华文化论坛》，1994年1期；黄远庸：《国民之公毒》，《远生遗著》，台北文海出版公司重印1938年上海版，第120页。应该指出，季、黄二氏所见虽略同，其立说意图却各异。黄氏那时是要破旧立新，破的就是"笼统"的中国文化。季先生则是要为中国文化张目，盖"模糊"已因"模糊数学"的兴起而趋时髦，变成一个褒义词了。本段并参见葛佳渊、罗厚立：《"取法乎上"与"上下左右读书"》，《读书》，1995年6期。

② 参见蒙文通：《略论〈山海经〉的写作时代与产生地域》，《古学甄微》（《蒙文通文集》第一卷），巴蜀书社，1987年，第35－66页；柳诒徵：《国史要义》，上海中华书局，1946年，第52页。

一种古今之隔。这样的时代隔阂，当然非中国文化所独有，而是中外皆然。仍以孟子讨论的古人歌诗而论，一方面，古代歌诗之人所歌的内容无意中或者提示了歌者的心态甚而至于他们所处时代的精神，是后世治史者的良好材料。另一方面，歌者在歌诗之时当下的意图，其意识与无意识的层面，也都是不容后世治史者忽略的。故"以今证古"这一取向虽然可行，但也必须尽量避免简单地以今人之心度昔人之腹。孟子自己提出的方法是"知人论世"。他说，要真正了解古人到可以交朋友的程度，不仅要"颂其诗，读其书"，更要"知其人"，而"知人"的方式就是"论其世"（《万章下》）。如何去"知人论世"呢？其一个方法，就是近年重新得到提倡的上下左右读书之法了。

清人汪中便主张读书当"钩深致隐"，要能"于空曲交会之际以求其不可知之事"。近人欧阳竟无读佛教俱舍，三年而不能通。后得沈曾植指点，寻找俱舍前后左右之书读之，三月乃灿然明俱舍之意。蒙文通先生尝以此为例，强调读书当"自前后左右之书比较研读，则异同自见，大义顿显"。蒙先生自己治学就循此取向，故多创获。由纵的一面言，他主张治史要有通识：盖"史者，非徒识废兴，观成败之往迹也。又将以名古今之变易，稽发展之程序；不明乎此，则执一道以为言，拘于古以衡今，宥于今以衡古，均之惑也"。故"知古"与"知今"实互相关联，应做到"言古必及今"，而"言今必自古"。总之，"必须通观，才能看得清历史脉络"。从横的方面言，蒙先生一向主张中国历代"哲学发达之际，则史著日精；哲学亡而史亦废"。他在论唐代古文运动之兴时指出："事不孤起，必有其邻"，同一时代之事，必有其"一贯而不可分离者"。所以，"有天宝、大历

以来之新经学、新史学、新哲学，而后有此新文学（古文）"。[1]今日则拘古衡今已不多，盖知古者已少；而有今以衡昔者实众。而观史仅见其孤立之事，不能四观其邻，确是今日史学界的一弊。

与昔人会通及上下左右读书的方法这两者本是相通的，文化不"模糊"的西人其实也早就在提倡。从弗洛伊德到拉康，都十分注意由（可能是无意的）语言表述去深入分析人的意识与潜意识。西人近年更将上下左右读书方法发展为各种系统的理论，专讲文本（text，人也可以视为文本）和语境（context）的互动关系。[2]前后左右之书即在一定程度上构成语境；语境一明，文本的理解就容易得多了。我们当然不能套用晚清人的西学东来说，将今日西人擅长的"文本"与"语境"说上溯到孟子身上去，但两者间确有相通之处是无疑的（实际上，倘无相通处，便难借鉴；越是相通，越易采纳）。

清人恽敬批评汉儒说：他们"过于尊圣贤而疏于察凡庶，敢于从古昔而怯于赴时势，笃于信专门而薄于考通方"，结果其所立之说"推之一家而通，推之众家而不必通；推之一经而通，推之众经而不必通"，实未必理解圣贤真意。[3]恽氏这番话自有其特定的立场，我们可以不置论。但他在这里提出的察凡庶、赴时势、考通方这几种取向，都是今日治史学者所宜参考。主

---

① 参见蒙文通：《治学杂语》，第3、6页；《中国史学史》，《经史抉原》（《蒙文通文集》第三卷），巴蜀书社，1995年，第254－255、222页；《评〈学史散篇〉》，《经史抉原》，第403页。

② 这方面理论甚多，但从史学的角度讲得最好的，大概还是剑桥大学的Quentin Skinner，其主要论述均收在James Tully, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton University Press, 1988.

③ 恽敬：《三代因革论》，转引自钱穆：《中国近三百年学术史》，台北商务印书馆，1964年，下册第526页。

老之处了。

“今典”说无疑是20世纪以考据为基础的中国新史学的一个重要观念。冯友兰先生在讨论关于中国古代的“天下”究竟何所指时指出：“就［先秦］那个时候的人对于地理的知识说，他们的所谓天下其范围不过是今日的中国，但是他们作这个命题时，他们的意义并不限于今日的中国。”[①] 此话就史实言虽不十分准确，却颇能给人以启发。的确，我们考察古人的观念时，不宜用后起的观念去理解和诠释其行为的动机、目的和方式。必须注重“他们作这个命题时”的心意所指。英国史家汤普森（E. P. Thompson）指出：工业化社会的观念未必适用于理解更早的社会。比如“经济”这个范畴，对18世纪的英国，就不具有今人认知中那么大的诠释力量；因为生活在18世纪的英国人的“希望和动机是不能用与该时代不相属的经济概念来解释的”。[②]

如果以后起的观念去诠释昔人，有时便会出现朱子指责的“先立说，拿古人意来凑”的现象，这在宋代已有先例。宋人蔡沈对《尚书·禹贡》所说的五服制颇有所疑。他在《书集传》中，以《禹贡》每服五百里的划分从尧所都之冀州往四方实地硬套，觉得太不合理。因为，“冀之北境并云中、涿、易，亦恐无二千五百里；藉使有之，亦皆沙漠不毛之地。而东南财赋所出则反弃于要、荒，以地势度之，殊未可晓”。这里且不论《禹贡》的五服制是否存在或确切，但蔡氏以宋代经济重心南移后之地势反观先秦“尔贡包茅不入”时之理想制度，实即以后人之心度千百年前先人之腹，宜乎其颇觉“未可晓”。其实，汉武

① 冯友兰：《三松堂自序》，三联书店，1989年，第281－282页。

② 转引自沈汉：《爱德华·汤普逊的史学思想》，《历史研究》1987年6期，第25页。

古学术能辟一时代新视角，率先从“文化”角度论东西之异同。[1] 这些都不太像一个“儒家”，最多只能算是半佛半儒。所以恐怕还是梁先生自己的认知更准确。我们不应据此就说西人读中国书只得了皮相，这实在也因近代中国思想界流派纷杂、角色颠倒的大语境太令人迷惑了。但该作者能有此令人佩服的自信，大约正因其对“儒家”的认知与梁先生的认知实不相同，缺少那么一点“了解的同情”，而这恐怕又由于他对梁之时代的“今典”注意得不够。

立传者与传主还能见面，其时代相去也不过数十年而已，已可产生这样代沟式的“误会”，可知对于变动较大的时代而言，由于社会变乱频仍，对此时代之观念制度等，尤须从动态的层面去考察。以“后见之明”反观前人的取向固不可取，另一种以不变之眼光看动荡之史事也不合时代的特点。先秦和近代，都是这样一种大变动的时代，彼时有些事物并不整齐划一，有时在文献中出现相互矛盾的现象，但都未必就不存在。两千多年前，好言古事的孔、孟就是采取一种知道多少讲多少，并不以知道得少就不讲的态度对待历史。傅斯年先生曾说：“以不知为不有，是谈史学者极大的罪恶。”他特别提倡“于史料赋给者之外，一点不多说，史料赋给者之内，一点不少说”。[2] 今日学术规范松弛，确宜注意不多说；但傅斯年那一代史家中许多人，恐怕有一种为了更“科学”而以“少说”代“不多说”的自律（self-censorship）。实际上，凡史料不足以肯定一事时，应

---

① 参见艾恺：《梁漱溟传》，湖南出版社，1992年中译二版，特别见第348－349页。该书的英文书名就以“最后一个儒家”开头，这当然也是书的主题。并参见梁漱溟：《忆往谈旧录》，中国文史出版社，1987年。

② 分别转引自杜正胜：《从疑古到重建——傅斯年的史学革命》和杜维运：《傅孟真与中国新史学》，均刊《当代》（台北），第116期（1995年12月1日），第17、57页。

该说也就不足以否定之。以事物的不整齐划一和文献记载中某些表面的相互矛盾而断定古事的“不有”，对史学的伤害恐怕也未必就比“以不知为不有”更小。

其实，如果从动态（包括先后的变化和同时代人事的互动）的角度对上古不整齐划一的文献表述作细致考察，反可有进一层的认识。蒙文通先生注意到，“晚周各家，言往史之迹各异”。如《山海经》对一些重要的上古传统人物的叙述与中原文化体系就很不一样，特别是褒贬颇有异趣。实际上，蒙先生划分的上古三大相邻文化体系之“书传所陈古史”，相互矛盾冲突处都多。而“三方称道古史不同，当即原于三方之思想各异”。因思想不同，“论为治之术亦殊。是其知识不同，而施为亦别。相互因果，故称述各异”[①] 蒙先生一向主张同一时代的思想学术是相通的，思想流派与史学流派的研究可以互补。过去研究周秦思想，每从义理入手，言人人殊，难以依据。但许多古事却可考定，由史事而反观诸子之言，也可对理解各家义理有进一步的认识。这里我特别关心的是，上古不同的“叙述”（narrative），实际上是诠释（interpretation）。褒贬之间，亲疏自见，人我之别也就得以确立，透露出上古各大相邻族群的文化竞争与相互影响的消息。故即使是语境的既存典故部分，也还有重建的需要。

我们如果反其旧心，从诠释的角度去解读古人的叙述，许多问题便更容易产生“理解的同情”了。比如文献可征的商周两代的天下“共主”，其本朝自身的叙述里恐怕就包括着相当的诠释成分。汤、武以百里之地而使“天下为一，诸侯为臣”的情形，据荀子的描述，也就是“通达之属，莫不振动从服以化顺之”（《荀子·正论》）。这里“振动从服”四字是非常形象的，

① 蒙文通：《中国史学史》，第241－261页；《略论〈山海经〉的写作时代与产生地域》，第36－42页。

可以想见，既然君臣之间并不一定要有实际的治理关系，则只要“通达之属”的范围内没有明确的挑战者，自称“天下为一”也不是太难之事。至于不在通达之属者，更可以存而不论。其实，天子所在的城邑与遥远的方国的联系，有时可能是有过一次也许是偶然的军事同盟，有时甚至可能双方人员不过在相互运动中偶有接触，便被一方解释为另一方承认了主从关系。假如那些方国的记载流传下来，君臣已异位的类似主从关系或者就在另一方的记录之中，正亦未可知。

由此看来，研究历史比较稳妥的方法，也许还是在承认今昔有所不同的基础上，自设为特定时间特定地域的昔人，像胡适说的那样“真能为古人设身处境”[1]，通过人的共性，返其旧心，以意逆志，知人论世，从上下左右去知人读书（人也是书），首先读出昔日的上下左右来，然后从昔日的上下左右读之，借共性以知其个性，才约略可接近昔人的心态，以重新恢复昔人立说时的场合情景，特别是思想论说的语境，重建当时人思想的规范习俗，重新发现立说者当时的各种写作意图（包括写作的意图和写作时那一刻的意图），才有可能领会特定人物在特定时刻的心意所指，从而真正读懂昔人言论所蕴涵的意思，庶几可以接近历史的原状。[2]

而研究者是否真正做到对昔人所言及所欲言之“志”心领神会而非臆测，很大程度上仍靠学术界与学者敬业的态度。就学术界而言，同行心目中需要有一个虽不一定可明言，但大致能会意的共同学术标准（能够量化的所谓学术规范及在此基础

① 胡适：《藏晖室札记》，上海商务印书馆，1939年，1912年11月1日，第1册，第117页。

② 参见前引 Skinner 的论述及 John Dunn, "The Identity of History of Ideas," *Philosophy*, vol. 43 (1968), pp. 85–104.

上的学术批评，虽然是必须，还只是低一级的要求，反不十分要紧；至于评定的所谓学术品级，斯更等而下之）。在学者个人则当如孔子所说，应“修辞立其诚”，然后可在讲求学术戒律的基础上把握尺度。这在很大程度上当然取决于治史者的学养，但仍可以而且必须落实在实证之上。

所以，新史学的一个重要任务，就是再次强调史学的学术戒律。近年史学界转引史料而不注明已有成风的趋势，以至于《近代史研究》最近不得不专门刊出一“敬告作者”说：“近来发现有的来稿引用史料错漏不少，数十字的引文，错漏竟达七八处之多。有的甚至连注释也每每有误，依其所注往往查不到相应的引文。”这样的“史料”，可以断定必为转引，且很可能是第三四手的转引。另一个不好的倾向，就是空论和新见奇论相当多，假设的大胆远超过求证的小心。这部分也有学术杂志的责任，绝大多数可发史学论文的杂志对字数限制太低，通常不得超过一万甚至八千字。这样，除一些小考证外，稍大的题目几乎是刚开场就收场，所论无法不空。杂志立意在刊发尽可能多的篇数，以为尽可能多的人创造升等的机会，其用心不可谓不良苦，但人情味恐怕还是应建立在敬业的基础之上。文章的质量当然不是与字数成正比，但大致还是有个适当的比例（海外中文史学刊物，对论文的字数限制约为三万，西文刊物的篇幅限制折合成汉字还更多）。中国史学要走向世界，有地位或希望有地位的史学刊物不可不在此方面放手改革。

同时，有些口吐真言式的空论新论多少也受西人影响。西人近年好说治史不可能“客观”，任何史家必受其所在时空及心态、学养等多方面的影响。此说自有所本，尼采关于意识即不可逃避的特定文化和语言所造成的个人不言部分的表现这一经典解释，就直接支持了至今流行的“知识都是有偏见的”这一观念。这个问题太深远，非这里说得清楚的。但即使确实如此，

也提倡不得（最近颇有人为五代时身仕数朝的冯道呼吁理解，这当然是一个通人情的进步，也应该以平常心理解其行为；惟此一旦作为可以不遵从其所处时代的道义原则的根据，则下一步就不知可走多远了）。我们今日治史，千万不能迷信西人这一理论。

倒不如提倡孔子“知其不可而为之”的精神。余英时先生说：“正因为我们有主观，我们读书时才必须尽最大可能来求‘客观的了解’”[1] 这是见道之言。取法乎上，尚可期能得其中；有追求客观此一念存，学人有意无意间即有所自律，即使有时兴之所致，无意中不免附会穿凿，还不致太离谱。从主动一面看，治学也如作人，总要存高远一些的目标，努力向之趋近，庶几不致为小见所误导。这大概就是“人无远虑，必有近忧”之意吧。从被动一面看，胡适曾教人以做官之法治学，以谨慎不出错为宗旨，就是一种着眼于学术戒律的防卫性自律心态。正如军阀杀人之后念佛，过去皆以“作伪”视之。其实，但存此杀人不对之念，杀起人来总是没有那么得心应手；许多从其自身利益看可杀可不杀的时候，或者会因此一念之差而多少救下几人之命，亦是功德。关键在于，若不悬追求客观这一不可及的目标，不讲学术戒律者就真是如入无人之境了。

柳诒徵先生以为，只有在实证的基础上，才能做到孔子说的“修辞立其诚”和“言有物”。柳氏实主张一种贯通今古文经学的史学方法，既要“冥与古会”，又要讲求实证。前者靠的是史识，有史识然后有史解。他说：“编著新史，最重识解。治哲学史，尤贵理想。有最高之理想，始能冥与古会，如大禹之导山导水，一一得其脉络源流。”关于后者，他以为：“持论者以能立、能破为主。而破他实易于自立。破者负而立者正。破他

① 余英时：《怎样读中国书》，第311－312页。

之间，有古人为我依据，故易为力。立则以今情达古意，不是徒借古人以自重，而视自己之程度以为言，程度稍逊，罅漏立见。”所以，“欲求一语破的，盛水不漏，仍有待于实证”。[①]

这种打破今古文樊篱的倾向是沿中国学术统系的内在理路发展而来，清季民初时大致已成学人的共识。清末的朱一新即说：“考证须字字有来历；议论不必如此，而仍须有根据，并非凿空武断以为议论也。”他认为，史识“视考证之难倍蓰”，但又为“学者必不可无”。故此他总结说：“考证须学，议论须识，合之乃善”。[②] 的确，治学者很少有不承认识比学高的（前面引过杜正胜先生的话：有实际研究经验的史学研究者都相信“史识是衡量史家高下及作品优劣的重要凭藉”），但无学之人不可以言识，更无资格言“识高于学”，应该也是不争的。倘依柳诒徵先生所言，将“今情达古意”落在实证上，则不仅学与识可结合，其方法和高下也都“有迹可寻”了。

窃以为，新史学的治史者要立足于中国传统，最宜身体力行孔子的三句话：首先要“修辞立其诚”；其次须“言有物”；再次则应能“辞达意”。如果更能进而做到“言能文”（取“言而不文，行之不远”意），给读者以美的享受，自然最好（在更高的层次言，史学不仅是“科学”，更是艺术），但可不作为必须的要求。这些话说起来似乎简单，做到并不容易。有此基础，则引进西学方法、跨越学科樊篱，都属于桐城文派所说的“有所变而后大”，都值得提倡；也只有在此基础之上，言引进、跨越才不至于出现邯郸学步，反失其故的后果。当然，走向21世

① 柳诒徵：《评陆懋德〈周秦哲学史〉》，柳曾符、柳定生选编：《柳诒徵史学论文续集》，上海古籍出版社，1991年，第242页。

② 转引自余英时：《历史与思想》之“自序”，台北联经出版公司，1976年，第2页。

纪的中国史学能不能温故出新，不是凭坐而言的构想就能说明的，必须起而行，以新的史学研究论著证明之。谨以此与同道诸君共勉。

（原刊《四川大学学报》1996年2期）

新旧之间：近代中国的多个世界及“失语”群体

我曾在不止一篇文章中论证近代中国各地社会变化速度及思想和心态发展的不同步造成了从价值观念到生存竞争方式都差异日显的两个“世界”[①]，有位不愿透露姓名的朋友看了拙文后提出，近代中国到底是有两个“世界”还是多个“世界”，还可以进一步探索。这的确是个极有眼光的睿见。我过去的研究和表述大概太受近代人自身持有的新旧中西两分观念的影响，虽然我自己也一向强调近代的新旧中西均是变量而非定量，但却未能充分注意近代人两分观念的模糊性。

从19世纪后期开始，新旧之争成为近代中国一个持续的现象，但新与旧的区分标准以及不同时期的新旧社会分野却随时而变。各时各地新旧人物的社会分野与其思想观念并不完全成比例：社会分类上的旧派中人有颇具新意识者，而新派中人也有不少旧观念；两派以及各派之中不同人物的思想、心态与社会行为均可见明显的相互参伍及错位。可以说，当时一般人视为不两立的新与旧，不论在社会史意义上还是在思想史意义上

① 参见罗志田：《科举制的废除与四民社会的解体——一个内地乡绅眼中的近代社会变迁》，《清华学报》（新竹）新25卷4期（1995年12月）；《近代中国思想与社会发展的时空不同步现象》，《光明日报》1999年5月28日。

（以及我们研究得还较粗浅的心态史意义上），或者是在其互动的意义上，都不是那么截然两分，毋宁说更多是你中有我、我中有你。戊戌前后湖南的新旧之争，以及新文化运动时期半新半旧的林纾一度成为新旧之争的焦点人物，都特别体现了这一新旧观念和社会角色混杂的时代特征。[1]

近代中国既存的区域性差异为清季越来越明显的城乡差别进一步强化，再加上思想时段和社会时段等的不同步，特定区域的具体个人其实可能正处于各不同时段的错位之上；异地和不同领域范围的新旧标准其实是不同的，这一区域的"新"到另一区域可能还"旧"，反之亦然。合区域、城乡、思想、社会等范畴而共观，新旧之间和中西之间实可以有相当的距离，对许多人来说亦新亦旧和亦中亦西恐怕正是常态。

陈寅恪到20世纪仍自谓其思想在曾国藩和张之洞之间而为"不新不旧之学"，就不仅是近代中国思想时段和社会时段不同步现象的一个典型例子，而且提示了新旧两极之间的过渡地带其实相当宽广。在一般认知中的新旧阵营里，通常也还有进一步的新旧之分；而且斗争得最厉害的往往是观念主张相对接近的群体，比如"新新派"与"老新派"之争就常常甚于更广义的新旧之争，盖其潜在的追随者大致相近，故竞争也更激烈。由于研究者多习见史料中明显的新旧之分，"不新不旧"的人与事以及新旧各自阵营中表现不那么极端或积极的群体，在我们的研究中多半处于一种"失语"（voiceless）的状态之中。

近代中国社区公共卫生的先驱陈志潜医师注意到，民国初年中国医学界的社会区分就不仅有中医西医之分（陈教授在当

[1] 参见罗志田：《思想观念与社会角色的错位：戊戌前后湖南新旧之争再思》，《历史研究》1998年5期；《林纾的认同危机与民国的新旧之争》，《历史研究》1995年5期。

年曾努力想证明这不是中西之分而是新旧即传统与现代之分)，实际上存在着传教士医生培养的老西医群体、归国留学生及协和医学院等培养的新西医群体（他似乎没有明确像华西协和大学这样的教会大学毕业生算其中哪一类）和中医群体的三角竞争（而中医内部复有上层“儒医”和民间郎中的社会区分)。

陈先生从1921年到1929年在北京协和医学院读书，其间他“认识的世界远远不同于在成都童年时期的那个世界”，即从一个“闭锁的传统社会的知识领域转到具有科学和科学思维的广阔世界中”。那时在北京的“多数人开始认为科学和科学的思想是能带给社会很多好处的一种力量”，但“离首都很远”的成都则不然，“即使在全国各地都已形成高潮的消息，真正传到成都也已为时很晚”。[1] 这里从观念到用语都呈现出清晰的两个“世界”的意味。

陈先生注意到，在19世纪中期，“‘西方’或‘现代’医学已传入广州、上海和其他城市，可是这种发展对多数中国人极少或没有任何意义”。在20世纪初的成都，“居民既不知道也不可能得到现代医学的诊疗。有病痛时他们只有依赖中国的本土医学——一套多年流传下来的信念和实践，并深深扎根于以儒学为基础的文化传统中”。传统医学“已被经典学者和各朝皇帝授予功绩，而且经历过无数世代的考验”。因此，尽管中医已被证明有缺陷，“成都及其周围的村民都相信”中医而“很少怀疑它的价值”。有意思的是陈先生认为成都居民的观念反映了当时“中国整个农村入口的态度”。[2] 也就是说，在近代新旧与城乡渐趋等同的划分中，明明是城市的具体“成都”却代表着抽象的

① 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，四川人民出版社，1998年中译本，第27、23页。

② 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，第12页。

全中国的“乡村”，因为他们同在另一个两分范畴“现代”与“传统”的传统一边。

可是至少在医学界，现代与传统阵营又都还可以继续两分。传统医学中执业的医生便有两种：即合学者与医生为一身的“儒医”和居于下层的开业郎中。前者“只为中国城市中富有的名流服务”，以草药医生为大多数的后者“受教育较少而主要靠自学”，他们“为城市中其他居民和农村人口服务”。两者的差距越来越大，开业郎中多“是朴实的农民，不会读书和写字；他们所掌握的治病手艺是由自学或当学徒学到的，草药和迷信实践是他们所能使用的医疗救助的全部内容”，而城市的儒医则可将其经验与医学典籍中的书本知识结合起来。结果双方渐有“本质上的明显差别”，儒医的“治疗在许多情况下似更为有效”。[1]

同样，中国的西医分为教会医生和归国留学生两大社群，教会医生们先已组织了自己的医学协会，而归国留学生因“发现自己被排斥在教会组织成员之外”而“醒悟”，于是“他们在1915年创建了自己的组织”中华医学会，“并及时吸收了教会建立的协会中的人群”。虽然两种现代医生都“一样蔑视传统医学，对传统医学作为一门学问或对传统医生私人开业表现出不尊重”。但也有部分更具精英取向的西医尚能容忍中医，却更不容忍庸劣的西医。陈志潜等协和医学院的学生于1926年组织了丙寅医学社并发行《丙寅周刊》，该刊同意建立中医中药学的研究机构和学院，并主张对西医也应实行类似对中医的控制条例，因为中国“现代医学”的开业医生中只有少数是训练有素的“正规医学院校的毕业生”，其余还有“传教士医生的徒弟”和“西医中的庸医”。“只要后两部分人仍在社会中实践，则他们将

① 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，第18－19页。

败坏现代医学"。[①]

总的说来,"那时候,两派中国医生——现代的和传统的——之间的关系并不比两派现代医生之间更富有创造力或更能相互理解"。但第一次世界大战后中西文化孰优孰劣的问题在中国知识界的争议导致"中医和西医之间的对峙升级"。不过，整个进程是以西医主动进攻而中医防守反击为特征。北伐后西医试图控制中医的努力得到中央政府的支持，"卫生部与教育部颁发了一项联合法规，中医必须把他们照顾病人的设施称为'门诊部'而不是'医院'，并称他们的培训机构为'培训班'而不是'医学院'"。这些举措引起中医界的强烈抗争，他们得到陈果夫等人的有力支持，结果到1930年，中央政府成立了与卫生部级别相同的中医局，并着手建立正规培训中医的学院，最终形成中西医两种体制在中国长期并存的状况。[②]

值得注意的是陈先生多次强调中医的社会地位很高，他们得到中国大众的充分信任并具有"广泛的政治基础"，特别是儒医对传统典籍的学习使他们能与士大夫"以共同理解的语言和学识为基础"进行交流，其系统阐述的医疗原则也借助于古代的经典思想而正当化，致使"抨击传统医学迟早会被认为是抨击珍贵的祖国文化遗产"。从这一文化角度言，中医和儒学确类似陈独秀所说的"一家眷属"。但陈志潜先生也指出，在辛亥革命推翻旧的政治秩序时，传统医学却"仍能确立下来，而且更加扩展和昌盛"。[③] 这一现象说明所谓儒医的"政治基础"其实也更多是文化的，它并未与政治制度共进退，而是在政治制度

① 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，第22、56－57页。
② 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，第22、32－33、71－73页。
③ 陈志潜：《中国农村的医学——我的回忆》，第16、19、23页。

也爱好小脚。”[①] 同样在1933年，广州有报纸报道“汉口市上有三种女人，四寸半高跟摩登女郎，三寸金莲的乡间小姐，还有截发而装脚的改组派。第一种是阔人的姨太太，第二种是纱厂的女工，第三种是中等人家的管家婆”。[②] 这些地区对服饰缠足的态度皆有三类正说明审美观和生活习俗的转变仍在进行之中，这一进程中亦新亦旧者大致已成常态。

在趋新的近代中国，新史学一开始本来已有面向基层和大众的倾向，20世纪初年的学人早就在提倡“民史”和“群史”。如果可以套用晚清“西学源出中国说”的老调，中国趋新史家注重下层似乎比西方的“下层史”（history from below）要早得多的。具有十足诡论意味的是，在“民”或“群”的范围内，新旧之分倾向的影响仍然严重，偏旧的群体通常便不在史家的关注之中。数量极大的缠足女性恐怕就是最为史家视而不见的一个群体。

在近代中国这样一个男权社会中，整个女性群体可以说始终处于一种失语的状态之中（同时期的西方也基本是个男权社会，故女性的失语大致是一种中外皆然的共相，不过程度有所不同而已）。但是，由于缠足在近代中国已渐被认为是象征“落后”的恶习，在基本为趋新士人所控制的舆论及出版物中，缠足女子显然是一个受到歧视的社群，因而她们在各类印刷出来的文献中可以说处于一种更严重的“失语”状态之中；即使是提倡妇女解放的专门女性刊物，其“话语权势”也完全掌握在反缠足者一边，几乎没有给缠足女子什么发言权。

换言之，在追求“妇女解放”这一“社会进步”的过程中，

---

① 济民：《辟缠足的理由》，《民众生活周刊》（云南省立昆华民众教育馆出版），第51期（1933年5月27日），第56-57页。

② 钜公：《品脚》，《成都国民日报》，1933年4月20日，第7版。

或缺的一点，虽然其光泽也许暗淡一些（恐怕还不一定），但没有暗淡又何以见得出亮者的光辉呢？

我们（当然包括我自己）过去的近代史研究或者较多注意时代的“亮点”以及新旧的两极，毕竟中国近代史的研究是在本世纪才起步，草创时期先抓住主流应该也是正常的情形。现在新世纪即将来临，在这一学科已渐趋成熟之时，研究者自身就应提出更高的要求了。既存研究中的失语群体多偏于旧（或不够新）似乎也提示着他们更多体现了近代中国不变（或传统延续）的一面，对这些群体更深入的了解必能强化我们对近代中国的整体认识。记得法国有位华裔学者曾说传统中国画的关键在“不画”的部分，这见解或者有点太高远，但弥补我们近代史画面上失语的部分，或者不失为今日以及明日史家的努力方向。

其实，说近代中国存在“多个世界”并不一定意味着在观念上根本推翻“两个世界”的说法，因为新旧之分毕竟是当时人自己的认知；但多个世界的提法似更细致而少遗漏，更能表现近代中国的多歧性。应该强调指出的是，不论是两分还是多歧，各个“世界”之间都并非截然分开而是在许多方面彼此互渗和相互重合覆盖；这样错综复杂的现象似乎增添了历史的模糊感，也许历史本身并不那样黑白分明界限清晰，或者历史现象本来就更多是杂而不纯的。

至少如陈寅恪所说：“吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。”换言之，这样一种“了解之同情”的研究取向，其前提即承认研究者的认识能力及其可据材料都是有限的。不论历史现象本身是否黑白分明，这种双重的有限会使我们对历史的认知其实也相对有限。已逝的史事既然未必充

分可知，则我们重建出的史实若过于界限清晰，反可能是“言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远”。[1] 说不定，历史的魅力正蕴涵在其朦胧之中呢？

（原刊《四川大学学报》1999年6期）

---

① 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年，第247页。

民国史研究的"倒放电影"倾向

中外过去对近代中国史的研究，有意无意中多受19世纪末以来趋新大势的影响，基本只给新派一边以发言权，而很少予旧派以申述的机会，使旧派基本处于程度不同的"失语"（voiceless）状态。在政治史领域，无形中似更受到近代西方"优胜劣败"这一进化史观的影响（或许也有中国传统的"胜者王侯败者贼"观念的潜在影响），比较注意研究和论证历史发展中取得胜利的一方（或是接近取胜一方）的人与事，而对失败的一方，则或视而不见，或简单一笔带过。有人曾说："历史是由胜利者书写的"；综观中外许多既存研究所再现的史实，有时真让人产生"历史是由胜利者创造的"的印象。

在史学研究的对象和题目的选择上，这一倾向直接导致不够"新"或"进步"的人与事常常没有什么人研究，同一人物也是其"进步"的一面或其一生中"进步"的一段更能引起研究者的注视。尽管表述的方式有不同，"先进必然战胜落后"是近代以来不断重复的一个重要观念。今日西方后现代史家已提出"进步"本身就是个有倾向性的"现代"概念，因而不一定客观（有趣的是后现代史家基本不认为史学可以"客观"）。这个问题不是简单说得清楚的，本文也暂不置论史学研究是否应注重表彰进步力量。但有一点是肯定的：不进步的对立面的形象模糊及不值一顾，实际上已直接影响到进步力量的清晰和魅

力。

对于史学研究来说，这种过分关注“进步”人事的取向有时可能造成（未必是有意的）先验的思路，即人物或政治力量的“进步”常有可能转换为其行为或策略的“正确”，结果是研究的结论（或者至少带倾向性的观点）常常产生于研究开始之前。比如，我们常常见到辛亥革命推翻清朝是因为革命派更进步（因而更正确）的论述，同理也常见于论证北伐军何以能战胜北洋军阀。不论史学究竟是否可算严格意义的“科学”（近年国内已有越来越多的学者对此关注），这样先验的研究倾向肯定减少了史学研究的科学性。在此倾向下重建出的史实，也可能距原状更远。

以民国史研究为例，我们的民国史研究近年发展较快，论著日多，若以进步速度论，在近代史研究中应可名列前茅；但与近代其他时期的研究相比，深入程度仍嫌不足。对民国时期的人与事（特别是人），我们的认识似尚停留在相对浅表的层面；除一些类似五四、五卅、北伐、抗战、国共之争等大事件有数量较多的集中研究外，其余内容恐怕连普遍的覆盖都还不能说已经完成。而对那段时间社会的动与静、各社群的升降转换、人们的生活苦乐、不同人物的心态、思潮的兴替（特别是相对边缘者）、以及学术界的主流与支流等面相，我们的了解恐怕都还相当不足。概言之，整个民国史研究或者可以说是骨干已初具而血肉尚模糊，而全面的社会与集体心态重构尤嫌不足，一个比较全面的动态民国历史图象还有待于重建（即使对上述已集中研究的事件，也存在有选择地注重和忽视不同因素的问题）。

民国史中北洋军阀统治时期又是一个相对更为薄弱的时段。此不独中国如此，西方亦然。在费正清和费维恺主编的《剑桥中华民国史》（中国社会科学出版社 1994 年中译本）两卷共 26

章中，北洋军阀统治时期占两章；在法国学者 Jean Chesneaux, Francoise Le Barbier, and Marie - Claire Bergère 撰写的民国史（*China from the 1911 Revolution to Liberation*, tr. by Paul Auster, Lydia Davis and Anne Destenay, New York: Pantheon Books, 1977）中，北洋时期为全书 12 章中的一章；在以研究军阀时代著称的美国学者谢里登（James E. Sheridan）写的另一本民国史（*China in Disintegration: The Republican Era in Chinese History, 1912 - 1949*, New York: The Free Press, 1975）中，北洋时期为全书八章中的一章，比例稍高。近年中外对北洋时期的研究稍增，但总量仍不算多。很显然，败落的北洋军阀已成为历史写作上的"过渡"章节。

其实，北洋军阀统治的十余年间中国不论社会经济还是政治军事以及思想学术，都有相当大的转变，实不能存而不论。即使仅仅想要了解国民党何以能战胜北洋军阀，也必须对失败的一方作深入的考察，给对立面以发言权，然后可得到接近原状的认知。只有对国民党（在一定时期内包括与之联合的共产党）和北洋双方的心态、观念、行为及其互动有比较深入而接近原状的认识，我们才能对以北伐为表征的国民革命这一近代中国极为重要的政治事件有更为清晰的了解。

从既存研究北伐时期的多数论著看，过去似倾向于从后来国共两党成为中国主要的政治力量的角度来反观历史，仿佛 20 年代一直就是国民党和共产党两大力量在进行斗争。其实，在国民党象征性地统一全国之前，对身处 20 年代的大多数中国人来说，北伐前后政治军事方面主要的区分恐怕是南北即北洋政府与国民政府的对立，当时中外舆论关注的重点显然是南北之争。而国民党内部的派系之争，特别是国共之间的斗争，并不为许多人所了解，也未引起时人的充分注意。国民革命运动的内部争斗，只是在 1927 年武汉与南昌的对立出现后才渐为人所知。当时报刊上最著名的"赤党"，实际上是活跃在台面上的左

派国民党成员徐谦与邓演达，对真正的中共反而了解不多也注意不足。

这样看来，既存的研究倾向有点"倒放电影"的味道。"倒放电影"手法的优点是：由于结局已经知道，研究者较容易发现一些当时当事人未能注意到的事物的重要性，以后见之明的优势，仔细分析当时当事人何以不能注意到那些后来证明是关键性的发展（即何以不能认识到特定事件的历史意义），以及这样的认知怎样影响到他们对事件的因应，应能有较大的启发。但这一手法也可能有副作用，即容易以今情测古意。特别是有意无意中容易以后起的观念和价值尺度去评说和判断昔人，结果常常是得出超越于时代的判断。这样以后起的观念去诠释昔人，有时便会出现朱熹指责的"先立说，拿古人意来凑"的现象，主动去"捉"出一些脱离时代的研究结论。

黎澍先生曾总结出我们中国近代史研究的四个缺点，其中之一就是追随"国民党观点"，即不从历史实际出发，不充分研究材料，而以领袖、党派划线，跟着国民党人云亦云。这一倾向其实在西方也存在，尤其在民国史研究中特别明显。自从国民党开府广州特别是宋子文掌管财政后，实行了西式税收新政策，使政府财源陡增，有力地支持了广州政府的东征北伐。过去许多中外研究者都将国民党的新政策视为中国财政的"现代化"而予以肯定，但当时舆论对此曾有非常强烈的反弹（意味着民间对此"现代化"举措甚为不满）。无论后来怎样评价这一政策，当时这些反对舆论长期为中外研究者所忽视，很能说明中外的民国史研究无形中都不同程度地受到（比北洋更进步的）国民党观念的影响。

章太炎就是当时指责国民党擅加苛税，其暴敛害民甚于北洋政府中的一个。而现存对北伐前后政治的研究，除极少数外，均甚少提及像章太炎、梁启超这样一些并未退出历史舞台且颇

活跃的思想大家的政治活动与政治言论。其实，对身处战乱与革命时代的各种类型的读书人（包括传统的士和现代知识分子）的心态及其怎样因应时势的考察，必有助于增进我们对那一时代的整体理解。但在一般对章太炎的认知中，公开站在北洋军阀一边这一事实并非他这位革命家一生中值得大书特书的阶段或面相。

这就凸显出"倒放电影"手法另一明显的不佳之处，即无意中会"剪辑"掉一些看上去与结局关系不大的"枝节"。其结果，我们重建出的历史多呈不断进步的线性发展，而不是也许更接近实际历史演变那种多元纷呈的动态情景。史家在重建往昔之时固然都要选择题材和排比史料，以避免枝蔓；但在那些与主题关系不大的史实皆被剔除后，重建出的史实固然清晰，是否也有可能会偏离历史发展的原初动态真相呢？

有时候，也许史实的发展演变越不整齐清晰，越接近原初的动态本相。有些看上去与所处时段的历史发展结局不一定有非常直接关系的"枝节"性侧面，其实仍能折射出"整体"的相当时代意谓。民国史上类似北洋军阀统治时期这样的重要时段，尤其不容忽视。若能更多地关注过去研究中的"失语"面相并给予其"发言权"，我们的民国史图象一定会更具"全息性"，很可能民国史上"进步"的面相也因此比原来所认知的更加生动丰满。

（原刊《社会科学研究》1999年3期）

从历史记忆看陈寅恪与乾嘉考据的关系

时代的变迁往往影响人们对历史上人与事的观感。钱钟书先生注意到，对于人事的"后世定论"很可能与"当时公论"不同，如梁简文帝对谢灵运的评论就"似是当时公论，却未成后世定论"。他并注意到："梁文之有江淹、刘峻，犹宋文之有鲍照，皆俯视一代。顾当时物论所推，乃在沈约、任昉；……及夫世迁论定，沈、任遗文中求如《恨》《别》两赋、《绝交》广论之传诵勿衰者，一篇不可得。"[1] 不过，世迁然后论定也是相对的，更要看对什么人而言。对文学评论家来说，"后世定论"或可为准；对史家言，则把握"当时公论"显然更为紧要。读史者稍不谨慎，即容易受"后世定论"之影响，而忽略"当时公论"之意义

实际上，"后世定论"也是处于不断变化之中的　王汎森先生说："人们的历史记忆像一块黑板，可以不断地添写、修改、擦拭。"而历史记忆也确实需要不断地"再生"（reproduce）才能延续。这一不断"再生"的行为与过程，可以是有意的，也可能是无意的。但往往不仅"受自然的限制，也可能受社会政治情境所左右"。[2] 后世凡欲对前人下定论者，实即立意参与历史

① 钱钟书：《管锥篇》（四），北京中华书局，1979年，1393、1406－1407页。

② 王汎森：《历史记忆与历史》，《当代》第91期（1993年11月1日），40页

记忆的修订或重塑；如试图为什么人正名或贬斥某人之时，胸中或不免已先有庄子所谓“成心”在，其对论据的选择和论证无意中便会受此“成心”的影响，结果重塑出的形象有时可能反去真相更远。

对史家而言，无意中形成的集体历史记忆（collective memory）似更值得注重。20世纪80年代以来，西方史家对集体历史记忆的关注日见广泛，这大致可溯源于20世纪60年代法国史学界对集体心态（collective mentalities）的研究。心态史家感兴趣的是诸如家庭生活、风俗习惯、社会观感和民间宗教一类的大众文化，但侧重的不是具体的观念或事件，而是其反映的思想结构。这些题材实际都牵涉到对往昔之“惯性权势”的认同与否，从而或多或少导向集体历史记忆的性质和信息资源这样更深层次的问题，结果开拓出一片广阔的史学新领域。

无意中形成的集体历史记忆其实远不止作用于民间的大众文化，作为社会精英的基本思想资源，它有时甚至可以影响到国家发展方向这样的大计。黄濬在《花随人圣庵摭忆》中提出：“吾族有史以来，武功文物，当以有唐为极轨。唐之武功文物，当以开元为极盛。过是，则盈而昃矣。后此不可知，宋若明，制度材力，皆视唐相去远甚。史册典章，以及诗文稗记，可资证吾说者，无虑千百。”他观察到：由于“吾国昔日区别四民，读书知理者，唯士一途。士之呫哔者，非周秦六经，即马班两史。其脑中所萦忆者，多中古以上事迹；其所濡触者，却为现代之物华。目溺于近，而心驰于古，于唐以后政治社会兴衰递嬗之迹，自举俱废之由，反昧昧然。故一旦受侮发愤，欲刺取吾国固有长技，侈举与西欧对峙者，率皆墟墓简策间言”。[①]

黄氏这一观察颇有所见。读书人的眼见之实与所读之书有

① 黄濬：《花随人圣庵摭忆》，上海古籍书店，1983年，第26－27页。

所隔，在承平时固无大碍，遇事则其思想资源实在有限。从这一角度言，当清代西潮入侵之时，经学特别是以考据为中心的乾嘉汉学确实难以“经世”，而道咸后兴起的今文经学的经世取向仍然是回向周秦之世。清代整个史学本处边缘地位（马班两史主要不是作为史书，而是作为文章在读），而清代文字狱造成的对近代（指清人的近代）史的回避，更使唐宋史事不为多数士人所熟悉。清人也曾有回向历史寻找思想资源的举措，如元史即因其有“夷狄入主”这相似的一面而一度颇受注重（主要是应对满汉关系而非中外关系）。而真正能对西力东渐局势起参照作用的“固有长技”，恐怕恰是与“夷狄”关系较洽的唐代处理夷夏关系的历史经验。举周秦“墟墓简策间言”而与西欧对峙，其不能“经世”甚明，结果是沿西学为用的方向走上中学不能为体的不归路。

从集体历史记忆的视角看，清儒之所以注重元史，恐怕也与他们不熟悉唐代史事这一潜在因素相关。唐代的形象在中国人的历史记忆中其实早有偏差：唐宗室与“夷狄”的密切关系，在有唐一代已渐为官家所讳，经其添写、修改和擦拭的历史记忆复经最重“夷夏之防”的宋儒“再生”之后，已大致不为后来的史家所知，这大概也是清儒不往唐史寻找思想资源的一个重要原因。直到近人陈寅恪重新“发现”并重建唐与“夷狄”的特殊关系，唐代处理夷夏关系的历史经验才逐渐引起学人的关注，而唐代的历史“形象”也为之一变。

有意思的是，像陈寅恪先生这样一位不应该被遗忘的史学名家，在我们史学界的集体历史记忆中也确曾在相当一段时期里基本被“遗忘”，直到近年才又被“重新发现”。或者即因为这一度的遗忘，陈先生本人以及“陈寅恪史学”的形象似乎都已使人感到生疏，于是出现了许多试图修订或重塑我们历史记忆中的“陈寅恪形象”的努力。在 20 世纪 80 年代召开的纪念陈

寅恪国际学术讨论会上，季羡林先生注意到，占一半的人都说陈寅恪治学与辩证法或唯物主义暗合，"这就与马克思主义相通了，这可能高了"，但季先生却感到"说不出高在那里"。这些人当然都意在为陈先生"正名"，但陈在史学上的地位，是否应该这样来论定，季先生觉得还可再研究。[①]

近年学界忽然又对陈寅恪与乾嘉考据的关系发生了争议。[②]说陈寅恪"沿袭清人治经途术"的，包括陈的及门弟子蒋天枢先生；而认为陈治学并未继承乾嘉，乃是"直接继承宋贤史学并有所发展"的，是陈的另一及门弟子王永兴先生。[③] 两位先生与陈寅恪的关系都超过陈的一般学生，他们也都有意识地追随乃师的治学取径，而所见竟大不相同，这确实说明所谓"陈寅恪史学"的形象已"模糊"到何等程度

这一现象提示着对历史人物的理解（在此基础上才谈得上研究）仍是一个需要探讨的问题。过去对历史人物的讨论比较偏重于评价，其实恐怕首先应弄清史实。而对学术史人物的研究，或者更需要依孟子提出的"论世知人"的方法，将其置于学术思想演化的内在理路及其所处时代的社会环境这样的纵横大框架之中进行考察，通过"论世"以"知人"，特别应注意被研究者从受学到立说这一思想观念的形成、发展和演化过程。若据此考察陈寅恪与乾嘉考据的关系，结论或者就会不同。

---

① 季羡林：《纪念陈寅恪教授国际学术讨论会闭幕词》，《纪念陈寅恪教授国际学术讨论会文集》，中山大学出版社，1989年，第28页。

② 参见汪荣祖：《陈寅恪评传》，百花洲文艺出版社，1992年，第40－51、243－249页；许冠三：《新史学九十年》，上册，香港中文大学出版社，1986年，第238页。

③ 蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》，上海古籍出版社，1981年，第86页；王永兴：《陈寅恪史学的渊源和史学思想述略稿》，《学人》，第10辑（1996年10月），第165－195页。

如果回到当年的社会学术环境，陈寅恪是否受乾嘉考据的影响本不应成为“问题”。周予同先生观察到：乾嘉时代的考据学者“都是科举出身，熟读‘四书’；他们在‘汉学’方面虽有专长，但对于清政府崇奉的‘宋学’，也经涉猎”。[①] 这一观察非常深刻，任何学者从少年起的受学经历都会影响到其成年后的学业。清代经学中以乾嘉考据为代表的“汉学”，曾控制学术“话语权势”达百余年，而积威之余波，更延伸到民国初年。故出生受学于清世的民国学人，没有受到乾嘉考据影响的，恐怕极少。而陈寅恪早年对清代经学确实下过很深的功夫，与他关系极深的俞大维已论之甚详。[②]

最能说明陈寅恪与乾嘉考据关系的，是他在《与妹书》中被广为引用的一段：“如以西洋语言科学之法，为中藏文比较之学，则成效当较乾嘉诸老，更上一层。然此非我所注意也。我所注意者有二：一历史……一佛教……”[③] 对这段话汪荣祖先生与我的理解便曾颇不同，我前在文中引述汪先生的解读时，曾说他“厚诬前贤”，引起汪先生的抗议，我已诚恳致歉（详见《近代史研究》1999年2期汪先生和我的“来函”）。我感到高兴的是，汪先生虽然仍不满意我的答复，但在很大程度上实已接受我的观念。汪先生原以为“这一段话也可作寅恪一生治学的纲要看”，这是我不同意的主要之处；在他的《再回应》中已说

---

① 周予同：《有关中国经学史的几个问题》，收入朱维铮编：《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社，1983年，第701页。

② 俞大维：《谈陈寅恪先生》，收入《谈陈寅恪》，台北传记文学出版社，1970年，第2－6页。

③ 《学衡》，第20期（1923年8月），第18－19页。需要说明的是，陈先生这段话是专门针对学藏文所说，而非讨论其治学取向与乾嘉考据的关系，参见罗志田：《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，湖北人民出版社，1999年，第361－363页。

"超越乾嘉原是一个目标，没有人说过是'治学纲要'"。我的理解是我们在这一点上已基本达成共识，故关于文字解读的部分便不必再言，有兴趣的读者可参考原文。

不过这个问题显然仍在困扰研究陈寅恪史学观念的学者，我的一些看法似还有必要重申。从今存《陈寅恪文集》看，除《柳如是别传》的撰写有明确的在方法上异于乾嘉（立异在某种程度上也意味着超越）之意外，其余大的著作如隋唐史二论和元白诗等，以及陈的多数单篇论文，都不好说有特别针对乾嘉之意。以陈先生自己提倡的考证方法（即不但要找出可能的关联，而且要指证实际的联系，更要排除其他可能的关联），要证明他的这些著作意在超过乾嘉，恐怕是难以落到实处的。

实际上，史学非乾嘉之所长，而陈寅恪更视清代史学为"文儒老病销愁送日之具"（详后），如果陈先生真以超越乾嘉为主要目标，他当多治经而少治史（陈先生确具治经之实力）；比如他提及的"中藏文比较之学"，在中国传统学术分类中当属小学，即是乾嘉诸老的强项。就算陈先生专选清儒相对忽视的史学作为超越的领域，也当针对乾嘉人之所长超而越之；但陈寅恪一生不止一次说过他"不敢观三代两汉书"（这有其特定的针对性），此正乾嘉诸老之所长，何以他偏不读乾嘉之人所读书、不治乾嘉之人所治而另辟蹊径？陈寅恪毕生所治，多半为乾嘉学术的弱项，若陈先生专立意在乾嘉诸老所不甚重视甚至不知道的方面去"更上一层"，岂非胜之不武？

但陈寅恪《与妹书》的那一段话仍足以说明"乾嘉诸老"正是陈先生在方法上有意要超越的目标（不过不是他治学的主要目标）。惟陈氏认为真正能超越乾嘉考据者，还不仅是"中藏文比较之学"，而是以"文化史"的方式来解释文字。当年章太炎读了斯宾塞的社会学著作，对其"往往探考异言，寻其语根；造端至小，而所证明者至大"一点，颇有心得。于是重新"发

现”惠栋、戴震的文字训诂，也都有类似功用，可藉以发现中国“文明进化之迹”。盖古事不详，“惟文字语言间留其痕迹，此与地中僵石为无形之二种大史”。[1]

后来章门弟子沈兼士于1935年作了一篇《‘鬼’字原始意义之试探》，以考古学的方法，从文献和文字两方面探检字义之原始意义：在文献方面“直接观察其历史情形，玩味其文句解释”；文字方面则“从形音义三方面贯串证发其当然之义类”；可说颇得乃师真传（杨树达当时已注意及此，他在日记中说：“沈兼士送所撰‘释鬼’文字来，申其师说也”）。[2] 陈寅恪在读了沈氏文章后，甚表敬佩，其致沈兼士书说：“依照今日训诂学之标准，凡解释一字即是做一部文化史”，而沈文是当时唯一足以当此定义者。[3] 读沈文当知陈先生对“文化史”的定义与前引太炎所见略近，其指谓大约即当考出文字本义及随历史发展而演变之各时代意义，这样可做到字义明则历史意义明，与过去由训诂见道的经学取向仍相类，但所欲明之“道”却有了极大的改变。

注重语言文字与历史的关联，是近代西方“经学”（Classical Studies）的正宗，也曾是西方“汉学”（Sinology）的主流（1911年法兰西学院为伯希和特设的讲座就名为“中亚语言、历史与考古”，而伯希和固向有“汉学家”之身份认同也）。在西方史学中，这一取向本以德国的兰克学派最为讲究，而英国人的文化史（百年前日本人多称之为“文明史”，当时中国人往往因之）研究也一直有此流派：二三十年前英国左派史家威廉斯

① 章太炎：《致吴君遂书》，收入汤志钧编《章太炎政论选集》，中华书局，1977年，第172页。

② 《沈兼士学术论文集》，中华书局，1986年，第186－202页。杨树达语见其《积微翁回忆录》，上海古籍出版社，1986年，第114页。

③ 陈信收在《沈兼士学术论文集》，第202页。

(Raymond Williams) 所著《关键词》一书享誉全球，其所遵循的正是章、陈所指谓的取向。不过这种治学方式要求非常深厚的基础，太炎正因其小学修养深邃，故于英国“文明史”派的取向能有触类旁通的领悟。

长期留学欧洲的陈寅恪对此容易产生“了解之同情”，自是顺理成章；而其在中国传统小学方面的修养，也由此可见。俞大维说陈先生本主张“读书先识字”，或者即是在此意义上“较乾嘉诸老更上一层”吧（可资对比的是，同以小学见长的杨树达先生虽然敏锐地看出沈兼士在申其“师说”，但当日显然不以此为高明。到1951年他追随时代新潮，学习唯物史观的《社会发展简史》以研究金文与周代社会的关系，进而回头读严译《社会通诠》，终领悟到其中“可证古文字者极多，殊可喜”；不久即写出数篇颇受《社会发展简史》影响但仍类“文明史”取向的古文字诠释文章）。[①] 但陈先生是这一学术取向的解人并不意味着这就是他主要致力的学术方向。

以史家为学术认同的陈寅恪显然更推崇宋代史学，他不仅说过“中国史学莫盛于宋”，并明确指出：“有清一代经学号称极盛，而史学则远不逮宋人。”且陈先生根本认为“清代经学发展过甚，所以转致史学之不振”。故“一世才智之士，能为考据之学者，群舍史学而趋于经学之一途”。而“研治史学之人，大抵于宦成以后休退之时，始以余力肄及，殆视为文儒老病销愁送日之具”。[②] 所谓史学仅“文儒老病销愁送日之具”，显然是陈先生写作时文学的艺术比兴压倒了史学的客观事实，固不免稍

---

① 参见杨树达：《积微翁回忆录》，第315－321页。

② 陈寅恪：《陈垣〈元西域人华化考〉序》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年，第238－239页。

先之偏颇，近人杜维运驳之甚力。[1] 但清儒史学成就虽多可观处，终无《资治通鉴》一类大手笔，大概应是不争的，这也正是陈先生着意之处

如果要说超越，陈先生最大的愿望恐怕是超过宋代的《资治通鉴》。最了解陈寅恪的俞大维说，陈先生平生志愿，在写"中国通史"与"中国历史的教训"，王永兴先生认为两者合之即"通鉴"之意，窃以为较得陈氏初衷。[2] 寅恪在《唐代政治史述论稿》的自序中说："吾国旧史多属于政治史类，而《资治通鉴》一书，尤为空前杰作 今草兹稿，可谓不自量之至！然区区之意，仅欲令初学之读《通鉴》者得此参考，或可有所启发。"[3] 战乱之年，生死须臾可至，学者多急急出其所得。陈氏此序，去掉表面的谦退之词，正欲与《通鉴》比高低，而坦然自认在唐代一段，已比《通鉴》有过之也。

该书中也有特别明显的具体例证，陈先生说："唐代武功可以称为吾民族空前盛业，然详究其所以与某甲外族竞争，卒致胜利之原因，实不仅由于吾民族自具之精神及物力，亦某甲外族本身之腐朽衰弱有以招致中国武力攻取之道，而为之先导者也。国人治史者于发扬赞美先民之功业时，往往忽略此点，是既有违史学探求真实之旨，且非史家陈述覆辙、以供鉴诫之意。故本篇于某外族因其本身先已衰弱，遂成中国胜利之本末，必特为标出之，以期近真实而供鉴诫，兼见其有以异乎夸诬之宣传文字也。"[4] 这段话有抗战这一时代"今典"在，余英时先生

---

① 杜维运：《清代史学与史家》，中华书局，1988年，第1－14页。
② 王永兴：《陈寅恪史学的渊源和史学思想述略稿》，第167－168页
③ 陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，上海古籍出版社，1980年，首页
④ 陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，第129页。

已注意到："这里两用'鉴诫'一词，最可见此书的命意所在。"[1] 陈氏著书的心态，实已跃然纸上。

除超越宋贤以外，陈寅恪学术的另一主要努力方向，乃是在预西方汉学之流并驾而上之。这方面的言论不仅见于公开发表的著述，也见于其一些私人通信。不过这与本文的题目无关，就不赘述了。遗憾的是，由于国家政治局势的发展和个人身体的变化，陈先生治史之路实未能尽按其早年之计划发展；不仅新的"通鉴"未能写出，就是从西式"小学"治史的"预流"努力也在中年后就大致放弃，这是他的治学取向和方法受到后人误解的一个重要原因。

简言之，若采取"论世知人"的取向，由于"汉学"在清代长期处于"霸权"地位，19世纪中叶以后之推崇"宋学"者，莫不先在汉学意义上的考据方面狠下功夫以确立自身的发言权，然后敢言汉学之"庞杂破碎"与宋学之"幽玄高妙"（王国维语）。[2] 从这个意义上言，陈寅恪无疑更推重宋学，但其青少年受学时期曾对乾嘉经学下过相当大的功夫，后来在国外学习时更因西方"经学"的启示而有意在训诂方面超越"乾嘉诸老"，也是不争的事实。努力强调或否定陈寅恪是否受乾嘉考据的影响，都或不免以学术门户观念的"成见"看人，其实是看轻了前辈，既无必要也不合实际。

（原刊《二十一世纪》2000年6期）

---

① 余英时：《陈寅恪晚年诗文释证》，台北东大图书公司1998年增订新版，第21页。

② 参见罗志田：《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，第302－375页。

"诗史"倾向及怎样解读历史上的诗与诗人

舒芜先生前些年曾从白居易的诗中读出一个"老流氓"的形象，原文笔锋颇带感情，不久即引出两位读者的反应。北京读者少华大致同意舒先生的看法，甚至以为"要历史地评价古人"这个尺度虽"一般不错"，但有时也令人"感到惶惑"，似不够高明；广州读者谭天则婉转指出舒先生对白居易的理解有"先入之见"，即过分从"性"的角度看历史上身份等级不同的男女关系，而忽视了"情"的一面，盖身份不同并不必然就无"情"。[1] 有意思的是，舒先生与两位批评者有一个基本见解是共同的，即他们都视白居易的诗为自述的信史，与"实录"无异。他们三位的歧异之所在，不过对白氏应该怎样理解、"评价"及"评价"如何而已。

记得少年时便从课本上读过白居易的《卖炭翁》，那时他常因能"反映被压迫者的生活"而被视为"伟大"；今忽因也做过"压迫"人的事而又变得不"伟大"，则诗与诗人的"伟大"与否，端视其与"压迫"的关系而定，颇有些"功夫在诗外"的味道。这样一种早年观念的今日"再生"（虽然换从性平等的视

---

① 舒芜：《伟大诗人的不伟大一面》，《读书》1997年3期；少华：《遥远的道德审视》、谭天：《也说伟大诗人》，《读书》1997年9期。

角立论），很能提示评价者自身对历史上诗与诗人的认识角度。然此非我所欲讨论者，我所关注的是，昔人的诗是否即为自述的信史？我们今日怎样读古人的诗以及怎样看历史上的诗人？我是以史学为专业的，为避免从史学看文学的偏见，以下所引尽量多取以文学名家者的见解或非文学家讨论文学的言说。

诗非信史本来似乎已用不着讨论，至少史学界的人都不作此观；以诗证史的取向虽然有人提倡，也有相当成功的示范（如陈寅恪），但这一研究方式需要真正的文史兼通，缺乏这样修养的一般研史者对此道通常还是敬而远之的。有意思的是，“诗史”心态在文学界似乎比在史学界更甚，这也有其历史渊源。自中国古代有“儒林”与“文苑”之分，士人多以死后进入《儒林传》为目标，结果是纯文人在生时也多不能为士林正宗的社交圈子所看重。[①] 虽然有文史不分家的古训，但长期多见史家轻视文家，而反面的情形便少见。最严重的是史家多自以为“良史”皆能文，而能文之人却未必能修史（郑樵语）。就连最为“文学”张目的章学诚也在《文史通义》中说“文人之文与著述之文不可同日语”，所以读书人“耻作文士”是两千年一贯的风气。[②]

即使在诗的范围内，长期以来对李白和杜甫的不同尊崇就很能说明问题。李白其实不算纯文人，似乎还颇有武功；而杜甫却正以“诗史”而更受士林正宗的拥戴，即使到1949年之后也因其能“反映劳动人民的疾苦”而享誉不衰。在这样的长时段风气影响下，如钱钟书先生观察到的，许多人实已“‘诗史’

① 参见罗志田：《林纾的认同危机与民初的新旧之争》，《历史研究》1995年5期。

② 参见钱钟书：《管锥篇》（四），中华书局，1979年，第1274－1275页。

成见，塞心梗腹，以为诗道之尊，端仗史势”。[①]

这与新文化运动时期一度高涨的整理国故的活动有相当的关联，当时从事《红楼梦》考辨的俞平伯曾对顾颉刚说，《红楼梦》中“有许多困难现在不能解决的原故，或者是因为我们历史眼光太浓重了，不免拘儒之见。要知雪芹此书虽记实事，却也不全是信史。他明明说‘真事隐去’，‘假语村言’，‘荒唐言’，可见添饰点缀处亦是有的”。顾颉刚认为“这固甚是，但我以为现在并不是要求一切的结论，只是把各种矛盾窒碍的地方聚集拢来，备将来结论的参考。所以明知他是‘荒唐言’，还是要实实的考辨”。[②]“明知他是‘荒唐言’，还是要实实的考辨”一语最能体现那时的风气，治文学者“历史眼光太浓重”的一个后果即是把小说当作历史来考证，导致文学研究史学化的倾向。

在这方面 20 世纪大学中文系的教授们实有较长时间的贡献，程千帆在 1943 年注意到：“吾国学术，义理词章考据三者，略可尽之。然义理期于力行，词章即是习作，自近人眼光视之，皆不足语于研究之列。则考据一项，自是研究之殊称。”清乾嘉时代最盛的考据风气本来在清季今文经学和经世学兴起后已一度衰落，进入民国后转因胡适等人将其提升到“科学”层面而复兴，结果是大学中文系的教学也多“持考据之方法以治词章”。课堂讲授“无非作者之生平、作品之真伪、字句之校笺、时代之背景诸点。涉猎古今，不能自休”。[③] 文学课堂上既然多讲作者生平与时代背景，培养出来的学子具有“诗史”心态就是自然的发展了。

---

① 钱钟书：《管锥篇》（四），第 1390 页。

② 俞平伯致顾颉刚，1921 年 6 月 18 日，顾颉刚致俞平伯，1921 年 6 月 24 日，《红楼梦学刊》，1981 年第 3 辑，第 204、211 页。

③ 程会昌（千帆）：《论今日大学中文系教学之蔽》，《斯文》，3 卷 3 期（1943 年 2 月 1 日），第 2－4 页。

据钱钟书先生所见，“诗史”成见的一种表现形式即常将诗人语涉风流的篇章“附合时局，牵合朝政”，以为“唱叹之永言，莫不寓美刺之微词”。[1] 不过这一倾向主要是在古代较盛，到20世纪初研究《红楼梦》的“索隐派”因其方法不“科学”而失势后，已相当少见；而视《红楼梦》为接近“自传”的一派在学界渐占上风，这大概也有意无意间影响到学人读诗。故“诗史”成见的另一种表现形式即视诗为实录，今日文学界的“诗史”心态恐怕更多表现于此，前引对白诗的讨论就是一个典型的例证。

近年西方文论的“文本”说倾向于割断作者与作品（即文本）的关系，视“文本”为脱离母体的胎儿，有其独立的生命。他们基本否定作者对作品的最后解释权，在作者、作品与读者之间多从读者一面观察立说，所以任何人的诗都断不会被看作“自传式的陈述”。舒先生等三位似均不从这样的文学立场出发，想不采取此说。从史学或稍早的文学角度看，白诗是否为“自传式的陈述”这一点，恐怕远比怎样“评价”和“定性”更重要。即使专意于“评价”，大概也只有在弄清前者的基础上，才有可能使后者更接近公允。前引三位虽然都视诗如史，似乎有点类似钱钟书先生所说的“诗史成见”，却又都未曾重建史实，而多从读者（他们自己）一面随意立说，与当前西方文论暗合，其实已比较“后现代”，却不够“历史”。

若回到中国人读诗的传统，其重要一法即孟子所说的“以意逆志”，具体的方法是落实在“论世知人”之上的。陈寅恪先生在此基础上发展出以“了解之同情”为表征的治史取向，并成功地运用了“以诗证史”的方法。不过，这样的方法要求高段位的史识和严密的实证，稍有不慎，“同情”就可能流为“自

[1] 钱钟书：《管锥篇》（四），第1390页。

作多情”。陈先生的史学方法之所以落到“传人难遇”（陈氏晚年自道）的境地，或即因其难度太高。但基本不涉史学的钱钟书先生对此方法却领会独深（虽然未必直接得之于陈氏），盖治史就要读书（人与事也可看作“书”），而读书却是钱先生的当行。钱氏在其《管锥篇》中，曾详论“文如其人”这一老生常谈其实不甚可靠，“谈何容易”。其所举例及论证，恰最切合近年关于白居易的争议。

当年元好问读了潘岳的《闲情赋》，就认为“心画心声总失真，文章宁复见为人”，故一人之“文”实不必“如其人”（《论诗绝句》）。而梁简文帝也提出：“立身之道，与文章异。立身先须谨重，文章且须放荡。”（《诫当阳公大心书》）钱先生因而注意到“冰雪文或出于热中躁进者”，而“端悫人不妨作浪子或豪上语”。正如一向被视为接近风月的李商隐所说：“至于南国妖姬、丛台名妓，虽有涉于篇什，实不接于风流。”诗人朱彝尊后来也自称“老去填词，一半是空中传恨，几曾围燕钗蝉鬓”？[①] 他们这些“自述”虽然有可能不过是“自解”，不一定就非常可靠。然诗涉风流为昔人惯例，历代诗赋虽多“风流”之笔，其属于“比兴”范围者诚众，大约也是不争的事实。后之读者倘均视其为“实录”，或许就有点自作多情。正所谓“我欲仁而斯仁至”，仁者见仁，不仁者见不仁，多情者自然多见“情”。

清儒崔述早就说过：“人之情好以己度人，以今度古，以不肖度圣贤；至于贫富、贵贱、南北、水陆、通都僻壤，亦莫不互相度；往往迳庭悬隔，而其人终不自知。”[②] 钱钟书先生挖苦主张“读书须先识字”的清代汉学家说：“学究执分寸而忽亿

① 钱钟书：《管锥篇》（四），第1387－1390页。

② 崔述：《崔东壁遗书》，上海古籍出版社，1983年，第4页（标点略有更动）。

度，处把握而却寥廓，恢张怀抱，亦仅足以容学究；其心目中，治国、平天下、博文、约礼皆莫急乎而不外乎正字体、究字义。一经笺释，哲人智士悉学究之化身，要言妙道皆字典之剩义。”[1]清代汉学家是否真这样治学还可再商，然从认识论角度看“仁者见仁”，这确实提示着若以小师之眼看大师，则大师所见亦小。

论者或曰：别人惯以“风流”比兴，未必白居易也如此。诚然。白氏是否（以及在多大程度上）也如此，还要用“以史证诗”的方法从其他方面证明之。但他自己就确实说过，为文作诗有时不过是“兴发于此”而“义在于彼”；写诗之人有所寄托，原不必像史家那样“秉笔直书”而事事实录。诚如钱钟书先生所见，作诗文者“立意行文与立身行世，通而不同，向背倚伏，乍即乍离。作者人人殊；一人所作，复随时地而殊；一时一地之篇章，复因体制而殊；一体之制复以称题当务而殊”。[2]

文章与为人既然是通而不同，更受不同时地之影响，则以诗证史便首先要把“诗”本身读清楚。若“齐万殊为一切，就文章而武断，概以自出心裁为自陈身世，传奇、传记，权实不分”，则不过“如痴人闻梦，死句参禅”而已。倘一意从“诗史”的特定眼光看去，“视文章如罪犯直认之招状”，而“以其为实言身事，乃一己之本行集经”，率尔“取供定案”，或不免类“远犬吠声”，终失之偏颇。[3]要能对昔人诗句产生“了解之同情”，大约仍不能不通过“论世”以“知人”；即先重建当时当地及当事人的相关史实以明语境，然后对昔人作品采取“慎思明辩”的方式解读之。

---

① 钱钟书：《管锥篇》（二），第406页。
② 钱钟书：《管锥篇》（四），第1389页。
③ 钱钟书：《管锥篇》（四），第1390页。

人们的观念常随时代的变迁而改变，胡适在1931年的《〈醒世姻缘传〉考证》一文中提出：要“保持历史演化的眼光，认清时代思潮的绝大势力；无论多么伟大的人物，总不能完全跳出他时代的思想信仰的影响”。所谓“历史演化的眼光”，就是“不可用20世纪的眼光去批评”17世纪的前人。《醒世姻缘传》的作者用因果报应观念来解释不成功而又不能拆散的婚姻，即因为“因果的理论的本身也就是那个时代的社会生活的最重要部分”。他以为凡是当时人“真相信”的观念（如因果报应）及其真正遵守的社会信条（如最重体面），“都是那个时代的最普遍的信仰，都是最可信的历史”。故《醒世姻缘传》的“最不近情理处，他的最没有办法处，他的最可笑处，也正是最可注意的社会史实”。[①] 这是胡适从长期治学中体会出的见道之解，最可提示今昔语境不同造成的歧异。

语境一变，文本就不易理解。正因为前后人双方所处语境已变，才会对昔人言说产生“不近情理”、“没有办法”及“可笑”的感觉。实际上，时代变了，看同一事物的观念也可能会有很大的差异。20世纪初年的中国读书人看到“日人维新数十年，而实业思想薄于西洋，家庭教育、社会感情仍不出乎君臣父子之大伦，未始不叹黄人命运之所至，究输白人一着也”。[②] 若今日再看日本这一现象，许多人恐怕会去探讨日本人何以能达此既“富强”而又不失其固有伦理之境界。这正是昔年提倡“中体西用”者所追求的理想，也是现在不少学人希望实现的目标，而清季的留学生在此看到的却是黄人不如白人。

① 胡适：《〈醒世姻缘传〉考证》，《胡适论学近著》，山东人民出版社，1998年横排本，第258－297页。

② 《民族精神论》（不署名），《江苏》（1904），张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，三联书店，1960年，卷一下，第841页。

在1911年（辛亥革命前夕）召开的全国教育联合会上，代表何劲提出一件反对小学读经的提案，其思路饶有意趣。他指出："孔子，圣之时者也。其著书也，亦按时以立言。"当时列国聘问有赋诗之风，故孔子编《诗经》以利于士子；"今非其时也，而学部现章，以《诗经》为高等小学必修科"。其中多男女相悦之情，对少年学生影响恐未必佳。"一部《国风》，大半不离乎妇女，以此为教科书"，既与当时钦定教育宗旨不合，对国民教育之前途也不利。"中国早婚、蓄妾之害，时贤论之详矣。而《国风》一编，则不啻为早婚、蓄妾者推其波而助其澜也"。[①]

何劲很能体会言说与时代的关系，知道春秋时的立言已不合20世纪初的时势，而他对《国风》的见解尤其提示了清季民初新旧之间观念与社会角色错位的曲折复杂。在一般的认知中，反对读经都是趋新者所为；其实过去儒家本有"放郑声"之说，理学家尤或明示或暗示《诗经》中有"诲淫"成分，所以何劲反对读经的思路大致是传统的。后来同样反对读经的新文化人却以基本相同的原因而赞扬《诗经》（不过"诲淫"的内容已变为"爱情"的表白），且他们根本认为诸"经"中惟《诗经》这一部分可读。两者同样反对读经，同样看见《诗经》中的特定部分，而随着时代语境的转变，对同一文本的理解已迥然异趣。

钱钟书先生注意到，类似今日的便条等简单文字，"当时受者必到眼即了，后世读之，却常苦思而尚未通"。盖时人"直道时语，多及习尚，世革言殊，物移名变，则前人以为尤通俗者，后人愈病其僻涩费解"。这是因为今昔的"语言天地"不同：便条等所言不过"家庭琐事，戚友碎语，随手信笔，约略潦草，而受者了然。顾窃疑受者而外，舍至亲密契，即当时人亦未遽

① 何劲：《说两等小学读经讲经科之害》，《教育杂志》第3年第5期（宣统三年五月），第52页。

都能领会。此无他，匹似一家眷属，或共事僚友，群居闲话，无须满字足句，即已心领意宣；初非隐语、术语，而外人猝闻，每不识所谓。盖亲友交谈，亦如同道同业之上下议论，自成'语言天地'（the universe of discourse），不特桃花源有'此中人语'也。彼此同处语言天地间，多可勿言而喻，举一反三。"[1]今日海外有人将 discourse 译作"论域"，便最接近"语言天地"之意，说得宽泛点也可视为语境的一种。

黄濬也指出："诗人临文各有比讽，使典记闻，自谓了了，或臆谓滋事朋辈已习知，不须注记。抑知时过境迁，所写当前光景，同游所忆，或已模糊；若皮里阳秋，岂可不须诠释乎?"故他以为，笺诗是"大难事"，但又非常必要。[2]言为心声是蜀人扬雄的老话，但怎样因"言"及"心"却大有讲究。鲁迅以为："凡人之心，无不有诗。如诗人作诗，诗不为诗人独有。凡读其诗，心即会解者，即无不自有诗人之诗。九之何以能解？惟有而未能言，诗人为之语，则握拨一弹，心弦立应。"[3]所谓心中本有诗，拨辄立应，大约总要心态先相同或接近，然后可产生共[illegible]

所用之‘今典’，似犹有未能引证者”。所谓“今典”，即“作者当日之时事”。对诠释者来说，“解释词句，征引故实，必有时代断限。然时代划分，于古典甚易，于‘今典’则难”。必须要考定某事发生在作者的时代，且须具体到发生于作者特定的立说之前，又要推得作者对此事有闻见之可能、可用入其文章，然后可以用以诠释该作者之文。[1] 换言之，要先考证出语境，而后据之以诠释文本

钱钟书先生也主张“观‘辞’（text）必究其‘终始’（context）”。这里所译的“终始”，即今日翻译西方文论中所谓的“语境”。其所指谓，大体即钱先生所说的“上下文以至全篇、全书之指归”。钱先生注意到，古文中的“不……不……”句型可有两义，一是“双提两事而并辟之”，如佛典中的“不生不灭”；一则为因果句，如《墨子·尚贤》中的“不义不富”。即苏轼所谓“字同义异”，“言各有当”（《书〈篆髓〉后》）。若对“释典之思路文风，茫乎不晓，仅睹片言只语”，则“不生不灭”又“何尝不可以因果释之”（即释为此不起则彼不伏）？故“只据句型，未由辨察；所赖以区断者，上下文以至全篇、全书之指归也”。[2]

《南齐书·文学传·论》说，为文者“或全借古语，用申今情，崎岖牵引，直为偶说”。其实史家亦然。钱钟书观察到，史家所记昔人言论，有些明显无出，也不可能有出处，盖“非记言也，乃代言也”。如《左传》中有些话不过是“左氏设身处地，依傍性格身分，假之喉舌，想当然耳”。作史者不得不“据往迹、按陈编而补阙申隐”，故“史家追叙真人实事，每须遥体

① 参见陈寅恪：《读〈哀江南赋〉》，《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社，1980年，第209页。

② 钱钟书：《管锥篇》（一），第169－170页。

人情，悬想事势，设身局中，潜心腔内，忖之度之，以揣以摩，庶几人情合理"；与写小说"不尽同而可相通"，文与史在这方面真地可以说"不分家"。[1]

左氏"设身处地"的撰写方式，也为后之读书人提示了解读的取径。《吕氏春秋·察传》主张"缘物之情，及人之情"；宋人吕祖谦认为"观史当如身在其中，见事之利害、时之祸患，必掩卷自思：使我遇此等事，当作如何处之"？（《东莱先生遗集》卷十九《杂说》）这与读昔人诗文相类，陆机《文赋》开篇即云："余每观才士之所作，窃有以得其用心"；故"每自属文，尤见其情"。钱钟书先生以为陆机所论"以己事印体他心，乃全《赋》眼目所在"。[2]

这就接近孟子所说的"以意逆志"了，宋儒朱熹对此诠释说："逆是前去追迎之意"，以意逆志就是"将自家意思去前面等候诗人之志来"，也就是"自家虚心在这里，看他书道理如何来，自家便迎接将来"，这样才能"自然相合"。（《朱子语类》卷五十八），朱子这里所说的"虚心"是其本意，约略即西人所谓"心灵开放（open mind），而非今日谦逊之义。合而言之，要做到"自然相合"，大约总要心中有诗，又虚心迎候，才易达此境。但这是艺术上较高的境界，未必人人可及，只有尽量努力以趋近之。

本来后人读前人作品有一大优势，即具有"后见之明"，常可避免"当局者迷"的弊病。但这一优势须慎用之，否则便可能像崔述所见："后世之儒所以论古之多谬者，无他，病在于以唐宋之事例三代，以三代之事例上古。"若能将古人置于其当时所在的语境中去理解，"知上古自上古，虞、夏自虞、夏，商、

① 钱钟书：《管锥篇》（一），第165－166页。
② 钱钟书：《管锥篇》（三），第1176页。

周自商、周，则经传之文皆了然不待解”。[1] 一般读昔人诗，主观上总要努力与昔人心态相通才能产生共鸣。鲁迅提出的方法是“自设为古之一人，返其旧心，不思近世，平意求索，与之批评，则所论始云不妄”。[2] 这是他在20世纪初的言论，到20年代又收入文集《坟》之中，可惜很少为读书人所注意。

而且这仍须落在实证之上，也欣赏《左传》的叶德辉认为：左氏兼尽文章、传记之能，“于圣人笔削褒贬之心可以因事证明，得其微旨”。[3] 换言之，若运用“以意逆志”方法读诗，也当注意逆志不可凭空而逆。朱熹曾说：“屈原之赋，不甚怨君，却被后人讲坏。”章学诚以为此语“最为知古人心”。[4] 我们对古人既要有“了解之同情”，也要避免因“自作多情”而把前人“讲坏”。这就必须以实证方式“因事证明”，然后可“得其微旨”。

要做到这一点其实相当不容易，胡适自己有时也并未能遵循前述他提出的要求，最提倡白话的他即曾有意无意间努力在古人诗词中“发现”白话作品。严既澄批评胡适说：鉴赏古人的韵文，“不可仍旧抱着现在的标准以定其高下，因为现在的标准是现在的人新造出来的，就算是进化以后的产物，也万万不能用之以评判古人所作的东西。古人在制作韵文时，他的主旨和态度，只想做成一篇他以为好的文章，我们便当依着他的见解去观察他的制作”。胡适在《南宋的白话词》一文里“举出几个南宋的词家来，在每人的集子里，选几首较近白话的词，硬

① 崔述：《崔东壁遗书》，第32、47页。

② 鲁迅：《科学史教篇》，《鲁迅全集》，第1卷，第26页。

③ 杨树穀、杨树达记，崔建英整理：《郋园学行记》，《近代史资料》总57号（1985年4月），第111页。

④ 章学诚：《史考摘录》，收入仓修良编《文史通义新编》，上海古籍书店，1993年，第339页。

断定这些词是那几位词家有意要用白话做的，而且硬推其价值于其时的一切词家的作品之上　他这种论断是极卤莽的，未免太偏用主观的标准了”。[1] 这里“硬断定这些词是那几位词家有意要用白话做的”一语极重要，因为“评价”如何不过是后人一家之言，但南宋人是否“有意”做白话词，却是胡适必须证明而又确实未能证明的。

钱穆先生几十年前曾主张读国史者应具有“温情与敬意”，这当然是针对彼时中国的世风有感而发。从史学研究的角度看，这甚至可能会影响研究者的“客观性”。而且，如果不与研究对象保持一定的距离感，即明确其为“非我”或“他者”，恐怕根本会影响今人了解昔人　但落实到“评价”，则“温情与敬意”也许仍是立说之人所当注意者。晚清喜欢刻书的王先谦曾说：“文士毕生苦志身后之名，后来者当共惜之。”[2] 专门研究过白居易诗的陈寅恪提出，“证释古事者，不得不注意其时代限制”，而“唐士大夫之不可一日无妾媵之侍，乃关于时代之习俗，自不可以今日之标准为苛刻之评论”。[3] 窃以为今人欲“论定”昔人，总宜出以温厚。对白氏的道德高低及其是否为“老流氓”，或者还是反其旧心，先将事实弄清，再下定论不迟。

（原刊《社会科学研究》2000年4期）

[1] 严既澄：《韵文及诗歌之整理》，《小说月报》第14卷第1号（1923年1月），第10－11页（栏页）。

[2] 王先谦：《复萧敬甫》，《虚受堂书札》，1932年葵园四种版，卷一，第5页。

[3] 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，上海古籍出版社，1980年，第167、88页。

史论选本的近代与现代

少年时读鲁迅的书，印象很深的是他认为写作的本领不能从什么“文章作法”一类的书籍中得来。当知青的时候也曾学作旧诗，指点我的老先生并不喜欢鲁迅，但常举例告诉我大学中文系的教授所长即在于“述而不作”（我自己当了大学老师后知道这也不容易），略带北方人所谓“会说不会练”的意思。到我上大学的时候，也曾去旁听过几次中文系的写作课，后来发现授课的老师在地方晚报上发表一篇小文而引以为荣，便有些失敬，更觉得鲁迅先生所言不差。鲁迅的原话虽然记不清了，那意思却常向询问“史学研究方法”的学生述及。这当然部分是想“藏拙”，我确实不知道有什么可以“放之四海而皆准”的抽象“方法”，学会了即可治史。

中国的传统似乎不甚注重抽象出来的“方法”，谦逊一点的说“文无定法”，自信更足者便说“文成法立”。其实要说方法也有，从补锅做家具到练武学写字，大致都是从临摹入手，作文作诗亦然。不过一般的手艺人以谋生为念，很少有武侠小说中人欲“光大门派”之想；而作文作诗作画的，就总思在临摹的基础上有所突破，以形成自己的“特色”。桐城文派所谓“有所法而后能，有所变而后大”便是这一学习方法的最好总结。多数人虽然很难越过前一阶段，但后一境界总是有志者的努力方向。

我也不时将这一“方法”告诉学生，劝其在今日史家中选一性之所近（而不是一般认为最好）的高手，先熟读其论著，自己研究时试着先思其所思、言其所言，觉得像了，便已有一定火候，以后再想突破、特色一类高远的问题不迟。不过，以今日本科生课程安排的饱满程度，学生看“课外”读物的时间已不多，恐怕到毕业时还不一定找到性之所近的临摹对象；而研究生又苦于学习期限不长（通常第一年主要致力于外语），要广读当世论著而择定摹仿目标，似亦非短期可成。所以他们仍想立即学到可以“点石成金”的方法，不时询问老师用的是什么“方法”，但我的回答总不能令其满意（因我确赞成史无定法）。

被问的次数多了之后，我自己有时也不能不想想，是否真有什么接近“史学研究法”一类可以让初学者受益的书呢？记得清季学制改革时，已经半被“西化”的发凡起例者都特别注重“方法”，那时的课程设置似乎每一学科都有“研究法”一门课，史学当然也不例外。后来胡适一生以言“方法”而著称于世，未尝不受从清季开始的“方法热”这一语境的影响。梁启超晚年还专门写了《中国历史研究法》一书，近已再版。不过他老先生所言的方法虽然多从西来，但写于七八十年前，在尊西趋新的中国，新学少年恐仍觉其不够新也不够西。

当我从报上看到何兆武先生主编了一本《历史理论与史学理论——近现代西方史学著作选》时，立即看到解救燃眉之急的希望，赶紧托朋友找来一本。看了序言之后不免稍感失望，何先生明确告诉我们他所编的是“当今西方通常所谓的‘思辨的历史哲学’和‘分析的历史哲学’以及我国传统意义上的‘史论’”。中国传统史学中治史与论史向来两分，论史者基本不治史，而史家多不论史。正因为如此，历代“史论”虽也印过专门的丛书，连写史学史的史家都不甚看重，是今后大可发掘

的宝藏。西方长于“历史哲学”者有的也治史有成，但终不多。这样的选本，恐非今日渴望“点金术”的学生所急需。

所以我希望商务印书馆能考虑今日大学生（以及像我这样不懂“史学方法”的教师）的实际需要，敦请何先生拨冗再编一本真正的《现代西方史学著作选》，即不取“史论”而侧重具体研究历史的“史学著作”。这样的史著同样可以清晰地体现西方史学观念的演变，它们更可以提供临摹、借鉴或批判的范本。我之所以建议弃“近代”而专重“现代”，实因今日要写论文的学生很难从吉本那一两代人（约同于我们的乾嘉年代）的史著中学到多少适应今日学术刊物和出版社要求的史学表述方式（曾与卡尔激辩历史客观性的艾尔顿根本认为吉本太重文采，尚不能算严格的史家，颇类刘师培认为孙星衍是“文士”不能治考据）。有这样的选本作为“配套产品”，我相信《历史理论与史学理论》一书的效用更能得到凸显，恐怕也更好销售。

（原刊《中国图书商报·书评周刊》1999年9月21日）

作者附志：上面这篇小文原题是《史法与史论》，刊发时承《中国图书商报》编辑的厚爱将题目改为《弃“近代”而重“现代”》，顿觉醒目。不过该文实在只到最后才涉及给大学生阅读的学术参考书籍最好“弃近代而重现代”，言犹未尽，还应续作申说。那篇小文虽然是以我比较熟悉的史学为例，而所述现象恐怕稍带普遍性，且不止涉及“近代”，许多时候也包括“古代”。

与整个20世纪中国的尊西趋新大潮适成鲜明对比的是，我们的许多趋新学者其实暗存从韩愈到乾嘉清儒那种“非三代两汉之书不观”的心态，只不过他们的“三代两汉”在尊西大潮冲击下通常多已转换为西方的“经典”著作而已。过去一向被

认为偏“旧”的陈寅恪先生曾多次说自己治学“不敢”涉及三代两汉（其实他看这方面书甚多），正是针对这一心态及其造成的倾向在进行“坚决斗争”。

今日号称“信息爆炸”，而大学里又政出多门，学生应付各方面要求“必须掌握”的信息量已经大大超出正常负荷，许多人不得不多看“概论”一类最乏实用的书籍以为应付。能够出版中西经典著作选本的出版社和开设所谓要籍选读课程的学系已算是非常有远虑的了。但好古之心在我们意识深处潜在的影响力实在是大，比如英文的 classic 本义其实就是“一流”或“上品”（of the first or highest class or rank），又引申为指希腊罗马时期的文学艺术风格，作名词即是“经典”，要加冠词又加复数（the classics）才指希腊罗马时期的经典。正因好古心重，我们常译此为“古典”，结果引申义转成本义，而我们的中西选本和选读书目也便往往太“古旦”。

抗战后期由魏建功、朱自清等新文化运动后成长起来的新派专家共同编出一个大学一年级通用的《国文选目》，其中周秦两汉的占一半，唐代以后仅占四分之一稍强。朱光潜就认为所选太古而不切实用，因为这是针对全体大一学生而非中国文学专业的学生，后者倒应多读经史诸子，不能学近代西方只读“文学”书。朱氏主张学荀子的“法后王”取向，最好选清季民初章士钊、梁启超、胡适等人的文字，若一定选文言文也以多选唐宋以后的为好；因为秦汉文章“大半绝对不可模仿，比较易模仿的还是唐宋以后的文章”，更能起到实际的示范作用而“便于初学”。

朱先生最后所说的“示范”作用其实是这类选本或选读书目最应考虑的功能，可惜这一重要观念长期没有受到足够的注意。我所在的历史系设有“中外史学名著导读”一课，其所开列的中国书籍是从《左传》到《资治通鉴》，（似乎此后中国便

无“史学名著”?）而西方史籍虽下限的实际年代更晚但倾向类似，并要求读吉本《罗马衰亡史》的英文原本。《资治通鉴》及更早的中国史著中的精义如果真能领会，对治史当然极有裨益；吉本及更早的西方史著亦然。但这样的名著经过怎样的“导读”才能对今日的学生研究历史有实际的帮助？有多大的实际帮助？甚至目前各大学是否有足够的教师能将往昔史义转化到当下即能感染学生的程度，我还真有点怀疑。且吉本的文采虽好，让学生读相当于我们乾嘉时代的英文是否有利于今日的学术“走向世界”，也还可议。

这一课程的选目（特别是中国史籍）当然决非敝系独创，而是在各大学通行了至少几十年了。其所选书除了带有“好古”倾向外，还反映出一种只图顺手而不设身处地为学生着想的心态，这两者又是结合在一起的：朱自清自己就说，“重古的选本有长久的传统，自然顺手顺眼”。其实，如果放弃经典即古典的观念，20世纪的中西史学都不乏“名著”，而且它们显然更具备“示范”的功能。不过因为没有多少现成的“传统”，选起来的确会不那么顺手。但我们这些大学老师还是可以多为学生着想，多选用白话或当代外语写作的学术论文和专著为范本，以对学生起到实际的启发和示范作用，因为他们即将面对的（学术刊物和出版社所要求的）正是今日而非往昔的学术研究和表述方式。这就是我建议弃“近代”而重“现代”的出发点。

在了解的基础上对话

这次关于“海外史学理论及方法与中国近代史研究”的讨论，我以为主办者关于“海外”这一提法甚有分寸，因为我们较多翻译西方史学著作不过是近几年的事，在“改革开放”之初，学界受到的外来影响主要是海外的华语史著。这些华语史著可见很强的西方影响，但不少也有其明显的独特性，不过影响我们内地较多的似乎是那些较少独特性的论著。我的发言限定在“西方”的范围内，有一点应该强调一下，“西方”也好，“国际”（注意通常并不包括中国）也好，甚而“海外”也好，不论从时间还是空间角度看都是变量而非定量，本不应也不能一概论之，在这样简短的讨论中为行文方便以下仍用“西方”这一统称，但却是作为一个变量概念而使用的。

新引入的西方史学对中国史学的冲击和促进并存，后者尤其有目共睹，不容忽视。不过，西方史学从来就具有多歧性，近20年尤其是西方史学自身处于转型和重新定位的剧变时刻，在我们讨论的时段内影响中国的正是在这样一种具有多歧性的西方“史学理论和方法”。总体地看，对西方史学缺乏整体了解而又极欲获得新知的中国史学研究者多依据其各人的观念和需要随意摘取西方不同派别的史学方法中大致可以接受的部分（其中不少经“海外”学者的事先的选择、加工和再创造），糅合入他们所熟悉的治学方法中。

近几年来，“与国际接轨”是学界谈论的较多的话题，而“接轨”首先意味着与国际学术研究进行真正的“对话”，这一点在实践层面其实相当不足。西人引用我们的史学成果，多集中于转引史料，无意中有些类似当年殖民者仅从殖民地掠取原料，但很大程度上其实因为他们确实未能看出有些中国学者的论著之心意所指。反过来，我们自己也有类似表现。近年翻译的西方汉学和中国史研究已有相当数量，但在我们自己同样题目的研究中，却很少对其作出应有的反应，这就提示了双方的研究思路并未“接轨”。

可以说，不仅走出去要“接轨”，就是引进来，也要弄清其轨辙，才能为我所用。西方的中国研究在其学术领域中实属边缘，除欧洲极少数传统汉学的堡垒有其特定的取向外，大多是追随西方主流学术的演变之所思而思、所言而言。那就是他们的轨辙。只有在大致了解同时期或稍早西方主流学术思潮的基础上，才能看出其中国研究关怀之所在。正因为西方学术是一个发展的变量，而我们对二战后西方主流史学论著的翻译实在有限，一般西方史论的选本也多侧重于19世纪以前，这是导致双方难以对话的一个重要因素。只要对比一下我们的“西方史学理论”或“西方名著选读”一类课程的书目与欧美各主流大学历史系“史学概论”课程的书目（也相当多元而有许多差异），便可知两者的差距有多大。所以，要真正深入地了解西方的中国研究，还需要多介绍多阅读西方人研究欧美自身的史学名著。

由于我们对西方主流学术的了解不足，结果是我们不少人认知中的“西方史学”其实充满误解。一个最大的误解便是西方史家长于理论分析，而中国史家则长于搜集史料。持这一看法的学者还不在少数，其实他们的误解还不止西方，根本包括中国在内。今日西方中国史研究在资料建设的投入和学者利用

资料的能力上与中国学人相比真可以说有天壤之别，比如美国学生做博士论文通常是在全世界范围内花一年以上（有时是两三年）的时间查阅和搜集资料，我们的史学博士生可以用于查阅资料的经费通常不足千元，连在国内选一个地方看资料都只能限制在很短的时间之内，所以西方中国史研究决不像有些人认为的那样仅仅长于“理论”和分析，而是在资料占有上远胜过我们一般的学者。我们千万不要只看到西方学者善于分析的长处，应注意别人写一篇论文或一本专著的时间通常比我们要长许多许多，使用的第一手资料通常也更多。

实际上，在所有的西方人文和社会学科之中，史学对“理论”的抵御既是长期的，也是最“顽固”的；前两年这一现象便曾引起美国史家的争论，而且仍未出现史学应该更加“理论化”的共识。反之，在近年重新引起较多关注的民族主义研究中，许多西方学者都强调过去对民族主义的研究存在一种“非历史”的倾向（即偏重于从各社会科学学科的理论角度研究民族主义），故在一定程度上架空了民族主义，现在则应纠正这一倾向，多从历史角度去考察和检讨民族主义。

倒是我们中国20世纪的新史学反更重视理论，这也有较长久的历史渊源：以乾嘉朴学为表征的清代汉学是在反抗理学专重“义理”的倾向中树立起自己的学术正统地位的，到了道光咸丰时期，复因拙于“义理”而走向衰落。既然义理为重，以文字训诂见道的“汉学”就不得不逐渐从中央退居边缘，结果道咸以降的学问大家（即使是宗“汉学”者）都特别重视义理。在讲究义理的倾向下，20世纪初年的中国“新史学”从一开始即以追求历史规律性解释为目标，这对整个世纪的中国史学有着虽或隐或显但其实相当深入的影响。后来“以论带史”（甚至“以论代史”）观念的提出及相当时期内对此的争议（注意许多争议侧重的并非“是否”要以论带史，而是“怎样”以论带

（当然是相对而言），而史家最注重的随时间而变化的人与事的意义对他们来说似乎也视其与结构或功能的关系之紧密程度而定。近年西方从"浓密描述"到"浓密阅读"的方法，更重视"人"本身（特别是过去重视得不够的下层小人物），大概有意无意间都有纠正年鉴学派过去重不变的大结构而轻视"人"的倾向，两者都很值得我们借鉴。

西方史学的演化提示着我们的史学至少应该在重视人与事的基础上考察分析大的结构，兼顾历史上的变与不变，特别是看上去平稳停滞时期变化的一面和革命剧变时期不变的一面。但具体到近代中国，其显著的特点是变动既剧烈又频繁（张海鹏先生最近提出近代中国百余年间便有七次"革命高潮"，就很能体现这一特点），同时还存在着明显的区域发展差异和思想与社会变动的时空不同步现象，故任何对近代中国的框架性系统诠释都可能有相当大的局限性，尤其需要谨慎处理。

从治学的具体层面看，引进新方法其实不一定非落实在"理论"之上不可；很多时候，只要换个新的视角就会大大拓宽我们的史学视野。在"新眼光"之下，不仅史家"处理"史料的能力会增强，实际上会有大量本来常见但过去视而不见的史料会"涌现"在史家眼前。对任何以实证为取向的史家来说，大量"新史料"的出现意味着什么，自不必多言。

今日对中国近代史的研究已成世界性的学问，中西史学对话的必要性与日俱增。我想，对于西方史学的长处，我们要以开放的心态予以充分肯定并学习参考之；但首先要对其真正了解，没有了解谈何借鉴，更不足以言对话。同时，没有自身的学术立足点及在此基础上的学术优势，也谈不上对话，所以中国史学不能盲目跟着西方跑。从实践层面看，由于西方史学是个发展的变量，要跟着跑也很难跟。比如西方前些年流行的结构－功能理论和现代化理论等现在都受到当地年轻一代史家

浅言史学书评

我非书评专家，仅从书评读者的角度谈点浅见。总体地说，大陆史学刊物基本以论文为主，其书评部分不仅质不高，量也太少。我们当然不一定要像西方学刊那样让书评的篇幅多于论文，但以今日史学书籍出版的数量和速度言，各刊物的书评部分所占篇幅仍然远不足以反映以书籍为表述形式的学术成果。最近虽然有基金会对史学书评的支持，但量和质两方面均似尚未见到明显的改善。这可能与我们书评产生的方式有一定关系。西方学界的常规做法是出版社将新书寄给相关学术刊物，由各刊物约请特定领域内的专家撰写书评（有时专家又转请高年级研究生撰写），这是各杂志书评的主要来源；虽然仍刊发一定数量的个人主动投稿，但比例不高。窃以为这一方式值得考虑借鉴。如果我们的出版界与刊发书评的学术刊物之间建立起相对恒定的类似常规流程，则可以保证所出新书能得到及时的介绍和评论，而目前基本由著作人请熟人写书评这一实际影响书评品质的现象当会逐渐消逝。

说到书评的品质，恐怕比数量更令人不满，最需要进行切实彻底的改革。过去的书评多空话而少务实，尤其吹捧之风极盛。这两年《近代史研究》和《历史研究》都已有意识地努力改进这一倾向，但有些书评又呈全面批判之势，稍有矫枉过正之嫌。各相关刊物试图强化学术规范以转移今日学术风气的苦

心甚可感，惟以现在史学书籍出版数量和书评数量的悬殊比例看，若真是全无价值可言的书籍，似尚不必占据我们学术刊物本来不多的书评版面（这当然只是我个人的偏见）。在刊物的书评篇幅未能大量增加之前，或者仍以评介品质较高的书籍更能推动或引导学术的发展。关键在于，刊发几篇强烈的负面批评文章，虽给人以清新之感，却并不能因此“平衡”其他更多书评仍以吹捧为主这一实际现象，后者的改进也许是刊物更应关注的问题。

书评品质的改进特别需要注重学术规范，提倡敬业精神，以建立相对客观而具“了解之同情”的学术评论风气。敬业精神首先就体现在认真二字之上，在今日急功近利的世风之下，书评本算不得什么学术“成果”，只有内心真正敬业才可能认真而非随意地撰写劳而少功的书评。所谓客观，即努力“自然化(to naturalize)”评者与原作者的当世人际关系，尽量淡化双方之间的个人色彩（将人“自然化”是后现代主义者最反对的，这里主要是针对我们的“国情”而言；实际上两方面都“化”不了，但能有意识地去“化”或会好些）。所谓“了解之同情”，即尽量设身处地，思作者之所思，而努力了解其所欲言。清儒朱一新说：作者著一书“必有一书之精神面目”。评者当努力理解此“精神面目”，如陈寅恪所说，必与立说之人“处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失”。

若说到具体批评一书之是非得失的实践层面，则文无定法，书评亦然，不过仍可有些起码的要求。从书评读者的角度看，一篇书评大致总应有介绍和评论两部分。学术刊物所评之书理应为新书，许多读者或尚未看到，若从头到尾评而不介，则没看过原书的读者便常有不知所云的感觉。故即使是短到千字左右的书评，仍应包括书籍内容的介绍，且在可能的篇幅内愈详

细愈好。至于评论，最好能注意局限于学术范围之内，戒说“功夫在诗外”的空话、少用个人色彩较重的语句、慎作定性的褒贬。王先谦曾说：学者“苦志身后之名，后来者当共惜之”。此语可思。

再具体些，究竟什么是所评书作者之所欲言？作者是否搜集和运用了较多的第一手资料？作者怎样安排材料及怎样论证其所欲言？其所用材料及其论证是否能成功地支持其所欲言？作者之文字表述是否能做到“辞达意”？在该书所讨论的题目或领域里，作者是否及怎样利用、修正和发展了既存研究成果？该书是否已经基本解决了其所讨论的问题？是否提出或提示了一些值得进一步研究的问题？这些只是从读者的角度表述希望能在书评中看到的信息，书评的作者自可斟酌是否需要均涉及之。如果评书者在撰写书评时不仅注重原书作者之所欲言，且能兼顾书评读者之所欲观，或者更能充分肯定所评书籍的贡献、发现和指出其不足的一面。若是带研究性质的专题长篇书评，则评者能与原作者进行不低于原书层次的真正学术对话更是读者所希望看到的。

（原刊《近代史研究》1999年1期）

后现代主义与中国研究：《怀柔远人》的史学启示

中国有句古话："其作始也简，其将毕也巨。"胡适曾据此提出一种历史观：许多足以开新局面的事物，"当其初起时，谁也不注意。以后越走越远，回视作始之时，几同隔世！"[①] 1793年访华的英国马戛尔尼使团或许就是这样一类的事件。这一在当事人（至少是清朝当事人）看来并非特别重要的偶然事件，后来却引起西方史家的密切注视，产生出各式各样的诠释。各家比较一致的是都将此事件与半个世纪后的中英鸦片战争及再以后众多的中外冲突和不平等条约联系起来考察，从后来的结局反观作始之时，的确有"几同隔世"的感觉。

具体到对马戛尔尼使团的诠释，占主流也比较不那么牵强的看法是一个为贸易所驱动的英国的（帝国主义）扩张与一个傲慢且自视为世界中心的中华帝国相遇并（因文化误解而）发生冲突；由于（顽固的）清廷与英使在是否按常规朝贡方式行三跪九叩礼这一问题上的争执，使团最后以失败告终。此事的失败体现了中国对外部世界的漠视和无知，最终导致了对中国极为不利的后果。

---

① 《胡适的日记（手稿本）》，台北远流出版公司1991年版，1927年1月25日（原书无页）。

有意思的是，西方学界关于此事已有好几本专书进行研究（通俗读物不算），而中国学者则似乎更多取存而少论的态度，文章不多（且以泛论即“评价”为主），第一本（似乎也是唯一一本）研究性专著是朱雍的《不愿打开的中国大门》（江西人民出版社1989年版）。朱雍的著作是在大量中英文原始资料的基础上写成的，他的结论是：马戛尔尼使团虽以失败告终，却是“一次颇有收获的失败”。他修正了过去认为清朝对外政策是“闭关自守”的观念，而提出“限关自守”的新说法（因为毕竟广州关一直是开放的），并指出这一政策的效用在早期尚不无可尝试之处。

但是，到1793年马戛尔尼访华时，乾隆帝仍“以限关自守的政策，狂妄自大地拒绝一切外交要求，尤其是合理的要求，就显得相当幼稚，相当顽固，相当可笑”。由于乾隆帝“拒绝同英国特使进行认真的谈判，结果问题还是问题，最后竟然由鸦片战争来解决。这不能不说是乾隆的限关自守政策的可悲结局”。（朱著第304、306页）这里的言外之意，似乎乾隆帝的限关自守政策应为后来的鸦片战争负主要责任。这正是许多西方学者的看法，也是前苏联学者的基本观念（前苏联的中国史和国际关系史著作以及我们受其影响的相关著作中，有关马戛尔尼使团的内容都出现在19世纪的“鸦片战争”一节之中，而不是其本应所在的18世纪末期）。

朱雍对此是提高到理论高度认识的，他认为乾隆帝的政策“在思想原则上背离民族利益和时代潮流。乾隆时期中英两国的冲突不是单纯的国务纠纷，而是两种时代（资本主义时代与封建主义时代）、两类文明（西方文明与东方文明）的冲突，其中尽管带有民族冲突的因素，但不是主要的。因为当时英国的战略意图主要不是军事侵略，而是用和平手段扩大经济利益”。乾隆帝在此时不能及时“对外开放”，而仍“抱残守缺”，结果

"不仅违背了中华民族要求生存、发展和强大的根本愿望，而且脱离了世界经济发展的大势，给中国社会种下了日后沦为半殖民地的祸因"（朱著第304—305页）这样的规律性认识当然依靠的是史家特有的后见之明，朱维在书中多次明确提出，他正是以"现代眼光"来审视这一历史事件。

美国学者何伟亚（James L. Hevia）的新著《怀柔远人：清代宾礼与1793年马戛尔尼使团》[1] 却对上述各种诠释提出挑战。该书于1995年出版后，在欧美学界引起褒贬不一的反应（以赞扬者为多）。对何著评价的歧异主要在书中所运用的后现代主义方法上（详后），但在文字上也出现了截然相反的认知：有人说何著文笔优美，有人又说其文字晦涩难读。这大概仍与其研究取向有关：对熟悉后现代语汇和表述方式的人来说，何著的文笔或已近于优美；但对不甚熟悉之人，则其文字也真的接近晦涩难读的程度了。[2]

有一点是清楚的，何著在西方世界（北美和西欧）引起了相当广泛的关注；一本关于清代中国的著作短期内已有十余篇不同领域的书评，实不多见。即使对何著持有不同看法的评论人，也基本承认何著颇有创新之处，是相关领域里一本必读的参考书。《怀柔远人》终在1997年获美国亚洲学会的李文森最佳著作奖，证明了学界对该书基本持肯定的态度。

但加州大学（圣地亚哥分校）的周锡瑞（Joseph W. Esher-

---

① James L. Hevia. *Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*, Durham & London: Duke University Press, 1995, pp. xv, 292. 本文参考了Robert A. Bickers, Kai-wing Chow, Pamela K. Crossley, Jerry Dennerline, John Lee, Nancy Park, Richard J. Smith 等人在英文学刊上的书评，特此说明并致谢。

② 英文中大量后现代主义的基本概念虽然都是常见词汇，却均有其特定的指谓，很难依习见方式译成汉语，下面的拙译必有不准确之处，先请见谅。为免误导读者，凡概念性的词汇均附英文原词。

ick）随即在香港杂志上对评奖提出抗议并痛驳何著，这又引起加大系统（洛杉矶分校）的艾尔曼（Benjamin Elman）和胡志德（Theodore Huters）提出反批评，不久加大系统（河滨分校）的张隆溪和复旦大学的葛建雄等先后参加进一步的讨论。[1] 关于何著的这些争论，拟另文回应[2]，本文仅对《怀柔远人》的内容和方法进行简单的介绍和评论。

《怀柔远人》全书分10章，第1章阐述作者的后现代主义研究取向及其思想资源，并对既存的（主要是美国的）关于清代对外关系的研究提出了批评。最后一章通过讨论马戛尔尼使团在不同时期（主要是西方）的史学及非史学的表述中的演变进程，指出从马戛尔尼时代开始的现代主义观念当时就影响了对马戛尔尼使团的认知和诠释（因而带有偏见），并且至今仍在影响整个中国研究甚而整个史学领域。针对这一点，作者最后提出了矫正此类现代主义影响的后现代主义史观。

具体探讨史事的是第2—9章。第2章将18世纪的满清王朝建构为一个文化、政治和种族都呈多元化的广阔帝国，并探讨其对国内不同族群及对外国的政策。作者认为这一政策的基础是清代的《宾礼》，并在第5章中进行了详细的剖析。第3章转向英国，从学术思想等层面构建18世纪英国的文化和政治语境，并从当时马戛尔尼所属的英国"知识贵族"对世界、中国及国际关系的认知转入马戛尔尼使团的筹备。第4章接着从英方记录考察直到马戛尔尼觐见乾隆帝为止的使团过程，而第6—

[1] 参见周锡瑞：《后现代式研究：望文生义，方为妥善》；艾尔曼、胡志德：《马嘎尔尼使团、后现代主义与近代中国史：评周锡瑞对何伟亚著作的批评》；张隆溪：《什么是"怀柔远人"？正名、考证与后现代式史学》；葛建雄：《就事论事与不就事论事——我看<怀柔远人>之争》，分别刊于《二十一世纪》1997年12月号、1998年2月号、4月号。

[2] 参见本书：《夷夏之辨与"怀柔远人"的字义》

7 章则从中方记录考察这一过程。第 8 章结合中英双方记录考察马戛尔尼使团在觐见后的余波。以《〈宾礼〉与外交》为题的第 9 章其实是全书的结论，将双方对同一事件颇不相同的因应与记载上升到两个几乎截然不同的观念体系，即英国的“主权平等”（sovereign equality）外交观与清朝的“差序包容”（hierarchical inclusion）天下观的碰撞。

何伟亚认为：今日存在的以国际法为基础的国际关系是 16 世纪以来欧洲全球扩张的产物，并已成为一种“自然化了的霸权话语（a naturalized hegemonic discourse）”。这里“自然化”指国家间应相互来往这一准则已成为大家接受的常识（其实一个国家或应有选择不与某些或所有其他国家交往的自由），而“霸权”则意味着没有此类交往传统的国家不得不按照他国制定的规则同意参与这样的国际交往（第 27 页）。同样，像过去那样在研究方法上“把西方客观主义的理论特别是社会科学的模式运用于非西方材料的研究”，恐怕也有些“自然化了的霸权话语”的意味。

他特别针对结构—功能体系理论、“对礼仪的社会学研究方法”、以及华夏中心主义观三项与中国研究相关的西方流行理论进行批判性反思。集三者之大成的是以费正清为代表的用“朝贡体制”来解释“中国的世界秩序”的系统观念，由于这一观念隐含的“西方先进/优越”而“中国落后/低劣”的先入之见，最后的逻辑结论自然是“满清政府既要为它自己的崩溃负责，也要为西方的炮舰外交负责”（应该指出，这样简单概括费正清等人的观念是不全面的）。何伟亚提出两个新的认识途径：一是他所谓的“以满清皇室为最高君主的多主制（multitude of lords）”，这才是满清对其帝国的想象（imagining of empire），而不是什么“朝贡体制”；二是其著作的核心观念，即应多注重清代的《宾礼》。

由于西人对异域的观察一向有萨伊德（Edward W. Said）所谓的"东方主义"[1]存在，就马戛尔尼使团而言，"清代史料对这一主题的叙述是无足轻重的，所有的史料都可以轻而易举地被译解成观察者的话语规则，从而产生非常明显地声称优于历史上的中国当事人的知识，因为这些人物处于表象与幻象的影响之下"（第19—20页）。这就是说，此前的学者常常把他们的"话语（discourse）"强加于清代材料，而何伟亚则拟"依据其自身的语汇来重建"满清帝国国际关系（此处他使用 interdomainal relations 以区别于 international relations）的"特殊性"，并据此提出一种与前不同的"理解［清］帝国礼仪"的新方式（第28页）。

在过去西方"对礼仪作用的功能－工具性解释"中，礼仪是"古代或前近代社会的典型特征"而"缺乏充分自觉的理性"，这就使礼仪在惯常的传统与现代之分中居于"传统"一边，实际带有"落后"的贬义（在这里"礼仪/传统"与"理性/现代"是两分而对立的）。据何伟亚的理解，《宾礼》中的等级差序产生于并包含在天人关系的准则之中（即人是整合并扩展天道的执行者），礼仪控制着居上位者与居下位者的互动关系，是按天意行动的人去形成及完善天下秩序这一程序的一个部分。仪式上的表现（行为）囊括了广及宏观的宇宙（或大道）和具体到微观的个人观念态度，在此程序中某人/某国的地位高下及其对他人/他国的意向是通过礼仪中的方位和动作来体现的，因而一方观察另一方的态度和意向，即是否具有"诚意"，也通过其在礼仪中的表现。[2]

---

[1] 参见 Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.

[2] 我的复述适当简化了一些我自己也不十分有把握的关于 discourse of agency 等后现代术语，在这里似乎天道的执行者（agent）在执行过程中又有相当自主性，参阅第19、131－132、216页。

即使对何伟亚持严厉批评态度的周锡瑞也承认何伟亚在礼仪方面的研究成果“为加深我们对清廷礼仪的理解介绍了非常有益的概念和词汇”（周文第 113 页，周实际上并不欣赏何诠释清朝礼仪的一些后现代“概念和词汇”）。何伟亚以为，“礼仪的实施本身就会产生权力关系”（第 21 页）。正因为礼仪体现了权力关系的调适（negotiation），清朝的宾礼虽然有固定的方位和动作安排，却不是完全依据定制一成不变的生硬演示程序，而是在不同场合“可变而不拘泥的”（open - ended）。

他依据乾隆帝上谕中多次出现的“丰简适中”一语，得出“随中线而行”（channeling along a centering path）的概念，并以之作为第 6 章的标题。[①] 这一对译当然是不准确的，周锡瑞对此提出了严厉的指责，并挖苦说这充分体现了何伟亚的“后现代想象力”。不过，周与何在这里都有点“幸而言中”的意味。虽然何伟亚所本的中文词语的语义要有限得多，但他对“适中”的感觉（sense）大致是不错的，这证明了他确有他所提倡的“心通意会”（empathy）的能力。何伟亚将“适中”理解为一个包括导向性规范行为的过程：“这一导向行为包含在适中的进程之中，使行动避免走向极端”（第 123 页）。“宽严相济”的确是乾隆朝各项基本政策所追求的一个重要原则，颇足以说明“适中”的结果正是朝廷在马戛尔尼使团事件上追求的目标。[②]

具体到礼仪之上，“随中线而行”意味着对礼仪参与者的行

---

① a centering path 似乎意味着“中心”本身也是动态的，甚至可能是有意识的动作中轴。如果何伟亚确实这样看，则有些问题。在这里目标和手段的着力位置是不同的：“适中”虽然是追求的目标，但作用力则在宽和严或丰和俭的两端。这与上古举四方以定中央的典型中国传统思维是一致的（传统中国绘画中的“烘云托月”技法亦然，意在彼而迹在此）。一言以蔽之，力的作用点在两端而不在中心。

② 参阅戴逸：《乾隆初政和“宽严相济”的统治方针》，《上海社会科学院学术季刊》，1986 年 1 期。朱雍引用了此文并已将此观念运用于马戛尔尼使团的考察。

为安排非常注重“枢纽性的中心和多数参与者的能动作用”。何伟亚因而提出，清廷的《宾礼》“未必涉及赤裸裸的夷夏之辨”，而是一个“通过确定中心，将一切纳入满清帝国的统治之内”的过程。这一“适中过程允许差异，也将他人之权力以一种理想化的等级上/下（superior/inferior）关系纳入皇帝的统治之中”（第123—124、128页）。这样，《宾礼》不仅是清廷处理对外关系的原则和方式，而且体现了远更广阔的整合“天下”秩序的构想（这里反复出现的“统治”二字还需要加以界定，详后）。

何伟亚多次强调了清朝宾礼在不同场合的“可变”性，而这一灵活性正掌握在皇帝手中。皇帝当然基本不欲违反体制（何伟亚曾猜测清代文献中“体制”一词的含义有时可能还包括皇帝本人的意志，说明他对皇帝的作用甚为了解），但当他愿意灵活处理时，对绝大多数官员而言，上谕的分量恐怕超过礼仪文献。实际上，何著中重建的史实表明乾隆帝自始至终全面深入地卷入并具体指导了使团接待的几乎每一步骤（乾隆帝实际上可以随时修改礼仪的具体步骤这一点提示了《宾礼》规范政治行为的程度相当有限）。在一个以“人治”而非“法治”为特征的国度里，典籍中的“礼”到底在多大程度上起作用？具体到马戛尔尼使团之上，是皇帝还是《宾礼》更起作用呢？

对中国读者来说，何伟亚通过马戛尔尼所属的伦敦“文学俱乐部”简单构建的18世纪英国“公共领域（the public sphere）”当有启发（惟稍嫌太简略）。该俱乐部成员包括我们熟悉的“保守”思想家柏克、经济学家亚当·斯密和史学家吉本，这些“知识贵族”时常聚会，进行吉本所说的“男人式的交谈”（除了有近人注意的性别歧视外，其意谓约略近于孔子所说的言谈及义）。他们的讨论都围绕着探索掌握自然及人类社会的规律，即发现真理。而发现真理的唯一途径是理性，它又和道德密不可分。这些“知识贵族”似乎都是理想化的资产阶级式绅

上，他们忠于英国王室，同时又超越于腐败；与此同时，18世纪英国的实际政治却相当腐败：国会议席可以买卖、官位要靠权势影响获取、得以晋升的关键途径是上面有政治庇护人。

马戛尔尼正是以这样的方式在仕途中得志，而他又以上述的"公共领域文化价值观"来观察和记录中国情形，一面对中国人"说公共领域"（speaking the public sphere），一面有意无意将英国政治的腐败投射到中国之上。[①] 在这样的思想武装下，马戛尔尼发现中国人一直以"不变的法则"来作为"抵御理性和推理的盾牌"。正是从这一思路逐渐引申出后来广泛流行的观念：与中国人打交道必须"坚定而有理性"，这样仍不行则诉诸武力，迫使其放弃"非理性"的态度和做法（注意理性与道德的紧密关联）。这一观念后来成为19世纪的鸦片战争及各次帝国主义对华侵略战争的重要思想武器。[②]

实际上，欧洲关于主权平等国家互通外交的观念本身在欧洲也不过刚刚兴起于马戛尔尼访华前，且尚未完全成形。据英国著名外交家和外交学家尼科尔森（Harold Nicolson）的研究，直到马戛尔尼访华后的1796年，与马戛尔尼同属"文学俱乐部"的思想家柏克才成为英国第一个用"外交"（diplomacy）这一词

---

① 马戛尔尼笔下对中国的观察直接（并通过后来的诠释者间接）参与了"进步"和"文化冲突"这类何伟亚所反对的"现代"观念的形成。但应该指出，马戛尔尼访华时正值和珅当权，官场腐败的确明显易见，故他不一定就是将英国政治的腐败投射到中国之上；不过，其在同样腐败的英国官场的经历应能有助于他对中国类似现象的把握。

② 对不遵从"理性"（即不道德）者即可以诉诸武力这一"自然主义"思路与一些西方传教士认为中国人不遵从上帝爱邻如己（即不开放）的准则即可用武这一宗教性思路异曲同工，仍是一种对"非我（the other）"即可不依我之价值观处理的自我心安方式，无意中都为帝国主义侵略提供了思想武器。关于传教士的思路，参见罗志田《传教士与近代中西文化竞争》，《历史研究》1996年6期。

汇来指谓“管理或处理国际关系”事宜之人。[①]

何伟亚指出：这一带有特定含义的“主权平等”外交话语恰是欧洲帝国主义扩张的历史产物，并随欧洲扩张的进程抵达中国，与同样带有扩张性的满清帝国建立在“差序包容”天下观基础上的对外礼仪相遇。由于“礼仪的实施本身就会产生权力关系”而并非“古代或前近代社会的典型特征”，礼仪对中西双方都非常重要，同样有象征意义。在18世纪末的欧洲政治理论和外交实践中，相互尊重主权和国与国间的平等正是通过仪式来确认及达成的（第76页）。所以，双方都不想做出太多让步而想使对方就范：中国人想让马戛尔尼叩头，而马戛尔尼却想让中国官员按欧洲外交规矩行事。

“对满清的统治者来说，高下之分乃是通过复杂的对话来实现的，通过这些对话的持续运作，使对方的权力被包容进皇帝的统治之中。而在英国那种被自然化了而且正在自然化的话语中，高下之分体现了行为者的内在本质、是其本性的外在表现。”（第212页）这里所谓的“对话”包括从上奏通报、进贡、叩拜、赏赐等一整套程序，马戛尔尼却一直提出进行欧洲外交常用的谈判（谈判不成则可能意味着动武）。对“谈判”这一新事物，清官员始终看不出其必要性何在，在马戛尔尼看来这正体现出对理性的“抵御”。何伟亚认为，礼仪（包括书写下来的文本和具体实行过程）更多是一种充满权力运作的“政治话语”，而不一定是什么反映“文化”特征的表述。故英国派驻使臣的要求未能获准“并非跨文化间相互误解的问题，而是由于清廷官员未能适当地安排（礼仪）程序而导致的失败”（第186页）。

---

① Harold Nicolson, *Diplomacy*, 3rd ed., New York: Oxford University Press, 1964, pp. 11 – 12.

在这次中英交往中，乾隆帝给乔治三世的敕谕在西方是广为人知的文献，但几乎一直被误读（程度容有不同）。英国哲学家罗素早在1922年就说过，"只有到这一文献不再被认为是荒唐可笑时，［西人］才能理解中国"。研究马戛尔尼使团最深入的中国学者朱雍在这一点上不幸与多数西人相同，他到本世纪80年代末仍明确说："从现代人的眼光来看，这［按指乾隆帝的敕谕］是外交上的一桩笑话。"（朱著第306页）这正是何伟亚希望纠正的：在"现代眼光"里可笑的敕谕，如果从乾隆时代的眼光来看，或者就不一定可笑了。

何伟亚成功地指出：广为引用的乾隆帝（后来并逐步扩大到此后相当时期里的清政府甚至大多数中国人）对"先进技术"的抵拒，是一种现代（应注意这是后现代主义者眼中的"现代"）式的误读；乾隆帝在说天朝"从不贵奇巧，并无更需尔国制办物"一语时，针对的是"礼物"而不是"生产礼物的技术及知识"（何伟亚甚至认为这一长段语句更多是具体针对马戛尔尼对礼物的夸大）。这是一个非常重要的提醒，因为周锡瑞仍在引用此语来证明乾隆帝对"西方科学之先进"的毫无兴趣。薇丽柯恩（Joanna Waley - Cohen）于1993年已撰文指出：关于中国对西方18世纪的技术发展视而不见的观念是工业革命完成之后才产生于西方，并被史家投射回对马戛尔尼使团的解释之中。[1]何伟亚进一步阐明了这一长期（虽然更多是无意中）影响中外学者的问题。

应该提请注意的是，马戛尔尼访华时英国的工业革命不过刚刚起步，鸦片战争后中国人了解到的（对时人特别是后来的史家越来越具有象征意义的）先进西方工艺产品如轮船、火车、

[1] Joanna Waley - Cohen, "China and Western Technology in the Late Eighteenth Century," *American Historical Review*, 98: 5 (1993), pp. 1525 - 1544.

电报及快速连发枪等，对乾隆帝和马戛尔尼同样都是未知事物。换言之，近代象征西方"先进"或"优越"的"船坚炮利"，那时基本不存在。故当时不仅中英双方国家实力大致相当，即使在技术层面，通常认知中"现代/西方"与"传统/中国"那样的对立性区别也还不明显（只要查一下一般的自然科学年表，即可知马戛尔尼访华时"西方科学之先进"不过尚在形成之中）

不过，何伟亚对乾隆帝随后对贸易的明显同样心态似乎太轻描淡写地滑过去了。后者证明，天朝"不贵奇巧"实不无"提虚劲"的意思，热河行宫中已藏有数量和精美程度都足以使马戛尔尼自愧不如的奇巧物件（它们碰巧都非中国所生产）本身就充分说明其实天朝还是欣赏这些礼品的。正如朱雍已指出的，天朝物产丰饶，不需外夷货物一类"话语"在整个乾隆朝不断重复出现（朱著第 80 页）。这样，何伟亚试图表明乾隆帝的敕谕更多是具体针对马戛尔尼使团而不是阐述一般的外交原则（两者其实不矛盾），似不十分站得住脚。

但何伟亚有一点无疑是正确的，在乾隆帝（以及中国官员）的眼里，对外贸易不只是涉及"交换价值和使用价值"的经济行为，恐怕更多是一种政治、社会或文化行为（第 194—195 页，按清代粤海关由内务府管辖，主要是出于经济需要还是政治需要，仍需考察，很可能两者皆在清帝考虑之中）。乾隆帝给英王敕谕及给中国官员的许多上谕中屡述关于对外贸易可能造成的社会问题，过去都视为一种"落后"或"顽固"的思维，倘不从"现代"眼光而回到当时的眼光平心考察，即可见其顾虑之所在（正如乒乓也可行使外交功能一样，"外贸"的含义在今日也不限于经济价值）。

何伟亚的一个研究取向，就是尽可能将历史现象或事件放到其当下所在的时空语境中进行考察。因此，他强调 18 世纪的

大英帝国和清朝与一般意义上或一般认知中的“英国”和“中国”有相当的不同。他受美国社会学家斯嘎琪泉（Theda Skocpol）将国家带回社会史分析（bringing the state back in）的影响，将“帝国”带回历史诠释之中。故他不认为马戛尔尼使团是两个文明或文化的遭遇，而是两个建立在“差不多水火不容”的政治准则之上的“帝国构建（imperial formations）”之间的碰撞；双方都是一个版图宽广且在扩张中的“帝国构建”，都统治着不同种族与文化的子民；双方都各有其政治中心，也都有等级不同的属国或殖民地，而双方也都自认为比对方优越（第25—28页）。

在西方既存研究的基础上，何伟亚整合并强调了清王朝在从西藏到蒙古这一广大地域的特殊政策，特别指出了黄教（又称喇嘛教或藏传佛教）在其中的重要作用及清王朝对其有意识的运用（这一点尤为众多西方学者所赞赏）。他强调，清王朝并不仅仅自视为中国之主，而有着欲为其势力所及的各种政治文化体系的王中之王的野心。故“以满清皇室为最高君主的多主制”才是满清对其帝国的想象（第30页）。

但他接着暗示在乾隆帝及其臣属的心目中蒙古各部与不列颠同类，则是一个严重的误读。据清代政治体制，蒙古各部在理藩院（民国时的蒙藏委员会即其机构上的逻辑发展）治下，而英国等的“朝贡”则属礼部主客司管辖。虽然理藩院在咸同时期曾一度参与处理西洋方面的“夷务”，但在乾隆时则不然。何伟亚也许因为乾隆帝在通常接见蒙古王公的热河接见马戛尔尼而产生出这样的联想，但这仅仅是个巧合（乾隆帝先已到热河）而非特意的安排（本应在北京觐见的缅甸使节也与马戛尔尼同时到热河觐见乾隆帝，且何伟亚自己也注意到南掌国（老挝）的使节就曾因乾隆帝先已在热河而往觐见之，这两国都属主客司的接待范围）。

更重要的是，何伟亚特别重视的《宾礼》所涉及的对象即是主客司所接待者。周锡瑞已指出何伟亚对《宾礼》中“国家声教既讫四夷，来宾徼外山海诸国，典之礼部”一句断句有误，所以理解有问题。但“典之礼部”在这里的重要之处还不仅是周所说的礼部一直在收集记录涉外事件的材料，而是界定礼部主客司职责及《宾礼》本身所涉的范围，即清《皇朝通典》（卷60）《宾礼》所说：“徼外山海诸国来朝入贡属于礼部职掌者。”所谓“徼外”，即今日所说的境外。而徼外诸国又进一步分为真正“朝贡”之国和“通市”之国。《大清会典·礼部·主客清吏司》（卷39）具体指明：属于“四裔朝贡之国”的只有朝鲜、琉球、越南、南掌、苏禄、缅甸，“余国则互通市焉”（与此相呼应，这两类“徼外”国家也都列入清《通典》之《边防典》）。

这一层级内外的区别是极为重要的，因为它正标志着何伟亚所关心的“满清对其帝国的想象”之实际意谓：与历代中国皇朝一样，清朝统治者（及《宾礼》等典章的编撰者）虽然把来贸易者名义上视为“朝贡”，而又都视这些来“朝贡”的各国为名义上的“属臣”，心里却十分明白哪些是实际的教化和政治管辖所及的区域、哪些是“声教”波及之区、哪些是“声教”不及之区。不论文字上有多少想象性的上下等级区分和“包容”，天朝对其实际的“统治”，显然有着清晰而务实的认识，即对“徼外”诸国只寻求理论上的“统”而不期望实际的“治”（或可说是 inclusion without ruling）。[①]

故何著中反复出现的“统治”（rulership）二字实需要有所界定（qualification）：传统的华夏皇帝并不一定要真正“统治”天

① 本段及以下数段的讨论参见罗志田：《先秦的五服制与古代的天下中国观》，《学人》，第10辑（1996年9月）；《夷夏之辨的开放与封闭》，《中国文化》，第14期（1996年12月）。

已“久为臣仆”，而外蒙喀尔喀各部也在康熙帝北征后“受职归化”，故“皆不得以‘边’目之”，自然也不在记述范围之内。在涉及蒙藏区域时之所以出现（并需要做出）这样纷杂的解释，正体现了清廷逐步适应与前不同之管辖范围的进程。

惟这一区域在清代虽已渐成直接的教化所及之区，该区域内的“教化”实已不全是传统意义上的华夏之教，而是掺和了或更多是蒙藏回等特定的“教”，或可以说满清广阔统治区域中的“教化”其实有着模糊而带多重性的 identity/identities。值得注意的是，这一传统“教化”在实际层面的区域性异化并未在理论性的文字典籍中得到强调。作为征服者的满清在入关前和入关初期可能需要联合一些非华夏的族类以增强其实际或象征的地位，这些民族有的与满人有宗教上的相近处（如何伟亚注意到的黄教在满、蒙、藏之间的作用），但其在宗教与生活习俗等方面也相当不一致，其一致之处毋宁在于均非华夏之教。

清廷其实非常清楚其整个统治区域中何者是最主要的，他们既要明确又并不特别强调其征服者的地位。象征着满人特权的满汉区别虽在实践层面得到贯彻（也有个逐渐淡化的过程），“满汉一家”却是长期标举的口号。随着满清统治的巩固和自信的增强，清廷越来越有意识地转变其形象，从征服者转化为“天命所归”的君主。[1] 这可以从蒙古各族与满清的特殊关系之演变过程看出：内蒙古各部早就与入关前的满清有类似政治军事联盟性质的联合，故其在清初相当长的时期内享有几乎与满人相等的特权（何伟亚已注意到蒙古各部在清代是特殊集团）。但随着满汉之别的逐渐淡化，蒙古王公在有清一代的特殊地位显然呈现出越来越模糊的趋势。

① 这个问题牵涉甚宽，可参看罗志田：《夷夏之辨与道治之分》，《学人》，第11辑（1997年6月）。

附带地说，在清代特别是清初相当一段时期里，受辖于理藩院者（特别是蒙古诸部）是比一般华夏子民更亲近的族群（这正如旗人对皇帝自称奴才却比称臣的汉人更亲近一样）。若像有些批评何伟亚的学者那样看到“藩”字即联想到“蛮夷”，从而以为蒙古各部受到比汉人更“不平等”的待遇，就适得其反了。

前引明、清两朝对日本和英国态度的相近说明，清朝对其实际“统治”的层级内外性认识基本仍是中国传统天下观及夷夏之辨观念的伸缩波动性的典型表述，并不十分需要清代特殊的“多主制”来协助达成。理藩院和礼部主客司既然有各自不同的管辖范围，何伟亚在清廷对蒙藏等政策举措上的渲染实无大助于理解乾隆帝对英国的态度。从典籍内容看，他最注重的《宾礼》可以说几乎完全是传统华夏文化的产物。故其再三致意的具体时空的“满清”与一般意义上的“中国”之别在这里不仅没有太大的参考意义，反有可能产生喧宾夺主的效果。

《宾礼》所关涉的正是何伟亚欲挑战的费正清讨论的“朝贡体制”（何伟亚的贡献在于将“朝贡体制”从“结构－功能”解释取向中解放出来而置于更切近原状的时空语境和动态进程之中），而不是他所关注的（主要体现在蒙、藏、回疆等广大区域的）“以满清皇室为最高君主的多主制”。这意味着何伟亚的两大核心观念及其论述统系，即“多主制”和宾礼之间虽有不可否认的关联，但其关联毋宁更多是在清代以前，到清代出现他所谓的“多主制”后反缺乏足够的逻辑联系，且在很大程度上相互疏离。结论似乎只有一个：要强调清代特殊的“多主制”，便当在与“理藩院”而不是“礼部主客司”相关的文献典籍中寻找理论资源；如果要强调《宾礼》的重要性，就只能多关注具体的“满清”与一般意义上的“中国”之“同”，而不是其“异”。

前引何伟亚所说《宾礼》不仅是清廷处理对外关系的原则和方式，而且体现了远更广阔的整合"天下"秩序的构想这一推广，其实也与费正清的"朝贡体系"观念相类，即通过一个枝节的部分引申到中国（或满清）的全局观念。如果把传统中国的政治观念（或文化）视为一个有机整体，任何一个部分当然都反映全体的精神。但政教不能及的"天下（世界）秩序"确非清人关注的重心，"外国"更可以说是清人政治观念中最不受重视的部分之一。《宾礼》不过是涉及"天下"秩序的众多清代相关钦定文献之一，是一个应对不甚受重视的特殊而非普遍群体的文献，在清代"五礼"中也居于相对次要的地位（以前《宾礼》在"五礼"中居于《军礼》之前，在尚武的清代则移至《军礼》之后），其可以推广的程度是有限的。[1]

针对过去认为清廷对来访的马戛尔尼使团态度冷淡的西方认知，何伟亚成功地指出中英两国对使团一事都非常认真（乾隆帝的深切介入即是明证，中国学者朱雍已论及此点），这无疑是一个进步。但双方共同的认真中也有不同，毕竟清廷是被动一方，而且似无非接待使团不可的愿望。故双方对礼节的处理虽同样认真，在整个事件上，显然英方的认真程度要超过中方。若从乾隆帝及其廷臣的观念看，也许这一使团不过好像天上下了一场偏东雨，来得快去得也快，原非什么引起持久注意的大事。

客观上也许真如何伟亚所说，这是两个带扩张性的"帝国构建"的碰撞；但至少中国官员主观上恐怕没有那样高远的意识与认知，否则不会出现中方关于马戛尔尼究竟是否行三跪九

① 打个比方，美国政府对印第安人或波多黎各的政策虽然也会反映美国政治精神的基本原则，甚至可能反映出一些美国《宪法》等基本文献中忽略的内容，但要探讨美国政治的基本原则，去考察《宪法》或比考察这些政策更能说明问题吧。

叩礼的记录不详的问题。中国官员对礼仪要求的一丝不苟，也许更多是考虑他们怎样向皇帝交差，而不一定是对礼仪本身的特别尊重。也就是说，他们的认真首先是被动的：英人既来之，便须按规矩办；其次，他们在认真处理此事时考虑清朝内部的实际因素或者还超过考虑对外关系的一般准则（两者当然是相互关联的）。

正如有评论者注意到的，何伟亚在谈到马戛尔尼所在的"英国"时多见其共性而少见其差异（Robert A. Bickers的书评即注意到他常将不列颠与英格兰混为一谈）。其实，即使不论殖民地，就在大不列颠本土之中也正有许多种族与文化的差异。身为爱尔兰人的马戛尔尼在英格兰的伦敦谈论"公共领域"，是否会有某种程度的认同危机呢（从宗教到生活习俗，爱尔兰人与英格兰人之间都有其他许多程度不同的歧异；崇尚理性的马戛尔尼能否完全超脱双方的多层面歧异，至少需要考证）？如果何伟亚把他讨论满清内部种族文化歧异的方法运用于英伦三岛居民（以及英国与欧洲大陆的思想联系与差异），而将其探讨18世纪英国"公共领域"之社会及学理语境的取向用于讨论清代考据学中"礼学"的兴起与如何实施《宾礼》等礼仪的关系，相信会有更深入的认识。

从总体言，如主张"中国中心观"的柯文（Paul A. Cohen）所说，何伟亚"有说服力地提出了一种不仅考察马戛尔尼使团，而且全面考察从18世纪至今中西互动这一整个课题的全新方式"。的确，何伟亚提出的考察方式不仅新颖，而且眼界远更开阔；同时他在对马戛尔尼使团的个案研究中也时常触及并探索一些更具通论性质的史学基本问题，这使得此书应为广泛的相关学者所阅读，值得译成中文出版。何著长于分析，其理念的建构胜过史实的重建（这部分或因为有关马戛尔尼使团的专著已较多，不必重复许多过去已基本清楚的史实）。所以这本书若

他在研究中运用的后现代主义方法，引起了褒贬不一的辩论和争议。今日大陆谈论“后学”的已较多，但后现代主义研究方法其实尚未真正进入史学领域，以下即简单介绍《怀柔远人》的史学取向和方法（主要见第225—226、244—248页，并请注意下面的“现代”二字皆是从后现代立场使用的）。

何伟亚以为，既存的中西史家所从事的不过是试图将虚设成分剔除于史事之外，即一种消极的辨伪（falsification），以此来净化历史事件及史学编撰。他要构思的则是“另一种形式的史学”，即“不那么关注辨伪，而是更关注经过多重陈述的事件”。他将此称为“介入往昔（to engage the past）”，大致意谓史学研究本身也是一个史家参与或卷入其中的历史过程。“在某种意义上，介入往昔乃成为一个不断发展的混杂进程之一部分”。

这种新型史学关注的是“各种参差多相的力量之间的关系网络，而不是据简单的因果概念组织起来的互无联系的离散单位”。这样，“重构过去不仅仅是简单地发掘新证据、运用新方法，或揭露以前的偏见。它也意味着主动介入所有学术研究都要卷入的知识的产生与传布（distribution）的政治之中。故问题不在于怎样使叙述更少偏见或更少带有意识形态色彩，而是如何在多重诠释立场与我们日常应对的权力结构的关联之中确定我们自己的史学研究的位置”。

首先需要的就是“解构史学重构（deconstructing historical reconstructions）”，即对相关题目的既存史学成果进行批判的评估。既然史学研究涉及到权力结构，则对史料的解释中也就隐含着权力运作。史料本身可能是含有偏见的，史家在史学研究中有意无意利用了这些偏见而强化与某些主流政治主张（正统）相接近或吻合的解释，而排除那些与正统歧异的解释（在史家利用了史料所含偏见一点上，我个人以为无意者居绝大多数，因为大部分史家或努力客观、或努力接近真实、或努力做到“科

学"，总之他们在做他们认为是"正确"的或理当如此的事。当然，无意为之与有意为之所造成的结果可能是同样的)。何伟亚因而提出要"动摇史料（事实）与解释之间的那种通常以为众皆认可的（the taken－for－granted）关系"。

他要动摇或挑战的正是既存的产生史学知识的常规方式或常规进程："他们按照界限清晰的时空实体来安排其叙述；将文明与民族自然化为恒定的历史分析单位；据线性的因－果关系组织事件；明确以宗教、政治、经济与文化等类别来界定社会成分（the social)；并将历史发展分割成黑白分明的各个阶段。在不论是国家、民族，或是真理的某种抽象概念的影响下，学者们倾向于将所有这些类型作为实用性学术探索的必须因素。这些词汇、短语以及类型为研究程序提供了基础"

而这些词汇、短语以及类型又都是完全现代的。"现代主义试图把世界划分为互无联系的离散本体与完全可知的部分。但混杂物不仅从未消失，而且还在扩散；当混杂物生成时，跨越界限的泄漏已同时发生。"实际上，历史现象或者更多是"混杂的"而非"纯净的"，而且是处在一个不断混杂的过程之中（恐怕也未必都是可知的)。关键在于，"如果我们确实都是这样那样的混杂物，则过去与现在、'我们'与'他们'之间那种假定的断裂可能不过是一种现代主义虚设（modernist fiction）的特定类型而已。它并非这里所讨论的［真正］时空断裂，不过是一个我们必须跨越的想象出的间隔"。

这种超越既存界限的取向意味着更为开放的思维，"跨越界限的回报在于我们可能会把握到，无论多么短暂，还有其他行事的方式、其他存在于世界的方式。我们也可认识到还有其他类型的强制因素、其他的限制、其他形式的权势在形成与我们自己的迥然不同的主体性。倘能不将过去转化为与现在一致，或相反，若不先确立我们自己比前人更优越的信念，这样的允

许歧异的介入意味着其他形式的批评，即比迄今为止依据启蒙理性而构想出的批评具有更广阔的人文精神之批评存在的可能"。这最终"有可能使我们再次体会到规律，而如今不过仅仅看到进步的出现与隐去"。

何伟亚要"动摇史料与解释之间的那种通常以为众皆认可的关系"这一提法使一些常规史家感到惊异。艾尔曼对此解释说，这是因为中国和美国的史学"都是一个长期任不可一世的现代话语机制纵情践踏历史原貌的学术园地"，历史学家的事业应该是"揭开面具，并追问：论者为何要排斥其他研究视角，而被排斥的是否应该得到公正的审视"。何伟亚等人要做的，不是要"建立"任何模式，而是"在这样一个园地中重建一点多元性的内容"，并在此基础上"寻求一个更切近历史而不受现代民族国家的种种政治性计划约束的学术和思考空间"（艾文第127—128页）。

实际上，现代主义史家同样希望能"更切近历史"，他们与后现代主义者的分歧在于怎样才能达到这一目的。比如，后之治史者是否"比前人更优越"，就是双方的一个大分歧。周锡瑞断言："历史的事后认识加上来自近代历史和社会科学的累积性知识，使我们完全有理由相信，我们拥有优于十八世纪清廷的知识。"（周文第113页）但这恰是后现代主义者所欲"解构"的，"近代历史和社会科学的累积性知识"正是历史被"现代化"的理论渊源；而"事后认识"的优越是否能抵消今人与前人的时代隔膜这一弱点，也的确值得怀疑。

在某种意义上，"今人"与"前人"其实也和"我们"与"他们"相类，其间的"断裂"虽可能不过是一种现代主义的虚设，但"间隔"仍是存在的。何伟亚根本认为："生在某一国并说那一国的语言并不意味着对当地之过去有着特许的［先天］接近能力。"生于斯长于斯的人要理解当地之过去"仍需转译和

诠释，而两者都要求心通意会（empathy）与想象力”。换言之，“切近历史”不仅主要不靠事后认识和现代知识，反而需要有意抑制这些影响，以更能与昔人心通意会。

这样一种“更切近历史”的方式比较明显地体现在何伟亚的文化观上，对他而言，文化不应限于基本的信念和观念领域，也不是什么“系统”，而应该比过去所认知的更呈物质性、更多样化及更复杂多元、更侧重具体人与事的个性及歧异性，同时又更易于识别（legibility）并具有可整合性（constructedness），还应超越既存学术类别（如经济学、政治学等）。[1]如克若斯蕾（Pamela K. Crossley）在其书评中所言：欧美的中国史学在后现代主义的影响下产生的一项显著成就即在于“重新确认文化的中心地位”。具体到史学研究上，就是将人类个体或群体的言行置于其发生当时的直接语境之中。

正是在其对“文化”这样界定的基础上，何伟亚反对那种把近代中外关系视为“文化误解”的既定解释。他针对的主要是西方的既存观念、思维和表述模式。西人讲到西方与非西方之间的“文化误解”时通常隐含了西方文化优越的预设（不过，清代读书人视外国人为“夷狄”，其实也是类似“东方主义”的“西方主义”眼光），这是何反对的出发点（许多中国学者在此方面实隐受西方影响，但以“文化误解”诠释中外关系这一模式虽然存在于中国，其实并未生根；从1950年起的三十多年中，经济利益以及半经济半政治的资本主义与封建主义之冲突，似乎是占主流地位的解释）。问题在于，如果去除歧视性的偏见，文化误解是否真存在呢？

① 关于何伟亚对“文化”在史学中的应用及可能的作用，可参阅 Judith B. Farquar & James L. Hevia, “Culture and Postwar American Historiography of China,” *Positions*, 1: 2 (fall 1993), pp. 486–525，其经过缩略的中译本刊在《文史哲》1996年6期。

自葛兰西之后，文化早已充满权势意味，文化竞争即是权势之争。从这个意义（以及一般意义的文化）言，近代中西文化竞争的存在及其严重性是无法忽视的。何伟亚不说“文化误解”，却处处在表现文化，他实际上是以未明言的“文化冲突”观来取代“文化误解”模式。例如，他特别注意到马戛尔尼带去的被认为不受欣赏的大炮即被英国人视为象征，英军在火烧圆明园时将其找出并运回英国献给女王。这或者可以看作一种“礼仪”竞争的武装发展（从这一事件看马戛尔尼使团与19世纪的英国及其他帝国主义侵华战争确有思想上的逻辑联系），同时也是隐含在武力表述中的典型文化竞争。

中国一些受傅柯影响要写“另一种历史”的学人，比如葛兆光先生，在读了何伟亚对“另一种形式的史学”的定义后也许会发现他们意想中的“另一种历史”与此有多么大的距离，甚至恐怕是本质的不同，即葛君等提倡的“另一种历史”基本仍是“现代”的。[1] 中国那些自诩为“后学家”的学术评论人（他们较少从事实际的研究）读了何伟亚的论述后更当知他们口中的“后学”其实充满了“现代话语”，他们根本尚未脱出“现代”思维模式。

在西方，“后学家”与受“后学”影响的学人之间一个显著的差距即“现代”对前者而言已成一个明确的贬义词，对后者则不一定。然而，也许因为自清季以来中国久处“落后”和“发展中”的地位，在多数中国“后学家”及受“后学”影响的中国学人心目中，“现代”仍是一个充满褒义（至少以褒义为

---

[1] 指出双方的差距这一事实并不意味着今人往往喜欢联想到的价值评判。葛君是研究佛教史的，他对西学这种弱水三千而取一瓢饮的作法或者受到释家的启发，我个人大致赞同。也应该指出，葛君本人虽承认“后学”的影响，却并不自认为是在用（或主要用）后现代观念来研究历史。

主）的词汇。（在这里现代与西方仍是近义词，反对文化霸权的解构者仍处在西方文化霸权的无意识影响之下，真是意味深长！）

在许多方面，特别是在强调对历史“人物”本身的侧重（将人事“自然化”的现代主义似更侧重通过理性推论产生出的“规律”）并将其言行置于史事发生当时的直接语境之中考察这两点上，何伟亚表述出的后现代史学路径与我个人的研究取向相当接近。其实，类似的观念在中国传统史学中可以找到[1]，在现代西方未完全被理性控制的时空（借用一下后现代术语）中产生的史学著作中也能看到，或者这些方法本身并不完全与所谓现代性对立。

现代观念无疑对推动史学研究作出了相当大的贡献，但我同意，现代性对史学（也许包括其他一些人文和社会学科）的负面影响同样不小，应该引起史家的充分注意。我不认为凡是被现代性“污染”（何伟亚语，第243页）过的“话语”都必须从史学言说中剔除，当然，对某些现代术语和概念进行适当的“排污”处理是必要的（在这一点上“解构”方法最有用武之地）。比如，去除歧视之后的“文化误解”在我看来就仍是解释中外关系中存在的许多问题的有效工具，马戛尔尼使团事件中不少问题正来源于“文化误解”。且误解也不仅仅在出问题的一面，具体时空内的具体中外各方对另一方均有一些非常正面的迷思（如伏尔泰对中国的想象性表述，19世纪末以来中国人特别多见或抽象或具体的“西方”之长处，其中许多都有非常明显的想象成分）。

从我外行的眼光看，后现代主义具有与现代主义同样强烈

---

[1] 参见罗志田：《立足于中国传统的跨世纪开放型新史学》，《四川大学学报》1996年2期。

的“破字当头”倾向：后现代主义者对“现代”多持程度不同但却明显的贬斥态度，与现代主义者对“传统”的态度实甚相类。他们在意识层面努力不像现代主义者那样认为“我们比前人更优越”，但其不得不在大致仍处现代的社会里打天下这一实际处境使得他们对各种现代观念不能不取攻击的态度（而具体仍多采贬斥的手段），无意识中还是依稀透露出“我们比前人更优越”的味道。

周锡瑞已注意到：“何伟亚要破的很清楚，而他要立的则没那么清楚。”（周文第115页）依我的陋见，一种研究方式或研究取向总以建设为主方能持久。后现代主义者特别强调的解构意识也许使他们较难跨越从破到立这一阶段，但何伟亚提倡的“允许歧异的介人”和“更为开放的思维”又提示着这一转化的可能；到后现代主义者真能从破字当头转向立字为主时，也许他们对史学研究会作出更大的建设性贡献。我衷心希望能看到这一天。

（原刊《历史研究》1999年1期，个别段落次序作了调整）

夷夏之辨与“怀柔远人”的字义

何伟亚的《怀柔远人：清代宾礼与1793年马戛尔尼使团》最近在《二十一世纪》上颇引起一些争议，读了这些争论文字后，觉得围绕“夷夏之辨”的史料解读这一关键问题似有愈辩愈使人不知所云的朦胧感觉。这或者正符合何伟亚主张的“历史现象更多是混杂的而非纯净的”这一主张，但此次的朦胧之中显然有误读的成分，似还可作进一步的考察与分析。

中国传统的以夷夏之辨为表征的族类观念在强调对内的族群认同及与外族的人我之异的同时，对外兼有开放与封闭的两面。其主流是文化至上，体系开放（夷夏之辨以文野之分为基础，文野是后天可变的，故夷夏也可以互变），但就具体场合情景言则当下的政治考虑常能左右实际的开放与封闭。其开放性的一面，可以成为有“远略”之主为达到“王者一家”而用武的理论基础，但更多仍是允许夷变为夏，夷狄而中国则中国之。其封闭的一面，虽源于“夷狄是膺”的主动用兵的传统观念，实则渐多用于防御。其要点是在文化上不许夷狄可以变为华夏，在实际政治方面中国不干预夷狄事，也不允夷狄参与中国事。后一倾向虽是非主流的，却也长期存在，在特定的时段还曾成

为占主导地位的思潮。[1]

对晚清"收拾西方学理"以发展中国民族主义那一代人来说，夷夏之辨的封闭一面因其与西方民族主义观念有相通之处，特别受到瞩目。而迄今为止的中国近代史研究，都明显受到晚清以来趋新派观念的影响（主要是无意识的）。对夷夏之辨以及所谓"中国的世界观"等带片面性的看法，由西方传教士而梁启超而蒋廷黻而费正清，循环相传，今日仍在影响中西学人。最近关于《怀柔远人》之争，其实仍与夷夏之辨这一观念体系在长期的历史进程中究竟是随时随境而变还是僵化不变相关；特别对于"外国人承大统"（雍正帝语）的满清王朝，夷夏之辨观念在多大程度上实际指导其对外政策，是值得深入思考的。[2]

最先指责何伟亚"不承认清廷的外交政策有'文明'（华夏）与蛮夷之分"的是周锡瑞，张隆溪承续了这一指责并发挥得更充分。周锡瑞引用的何著原文（第128页）是：《宾礼》"看上去未必涉及直鲁的夷夏之辨（crude distinctions between civilization and barbarism）"。我三复《宾礼》全文，其文句中涉及"直鲁的夷夏之辨"者的确不多（清《通礼》是乾隆朝所修，而乾隆帝正是最忌讳"夷狄"字样的皇帝，修礼者势必有所自我禁抑）。且何伟亚这一陈述似乎也不能直接引申为"不承认"，但周锡瑞树立起的这一"缺失"却成为后来张隆溪批评的基础。

对于后者，《二十一世纪》的编者在"编后语"中说："张隆溪从书名'怀柔远人'在传统中国的政治含义谈起，并引证国内学者的研究及考订词语，来批驳何伟亚后现代式史学造成

[1] 参见罗志田：《夷夏之辨的开放与封闭》，《中国文化》，第14期（1996年12月）；《夷夏之辨与道治之分》，《学人》，第11辑（1997年6月）。

[2] 何伟亚研究取向的一个重点即注重区分具体的"满清"与一般意义的"中国"，关于他在这方面的得与失，参见本书《后现代主义与中国研究》。

的基本误读和曲解。”似有盖棺论定的意味。实际上，张隆溪对“怀柔远人”的诠释，是对中国“传统”的典型“现代式解读”（张显然受到从清季开始的反传统思潮的影响，包括何伟亚所不满的蒋廷黻、费正清等人的影响；何伟亚所述现代主义史学知识产生方式的特征如“黑白分明”和“界限清晰”等在他的诠释中也都非常明显），其中包括相当程度的“基本误读和曲解”。相比起来，何伟亚的解读实更贴近“‘怀柔远人’在传统中国的政治含义”。

我同意张隆溪所说的“‘怀柔远人’绝非平等待人之意”，把“怀柔”译为 cherishing 显得过于亲热了（在《宾礼》这一特定文本中“怀柔”多落实在吃住的招待上，或者译为 harboring 稍近之）。但他说“怀柔”具有“盛气凌人”的口气，则是一种典型的现代误读（且不排除实有“东方主义”的成分在）。不平等不一定就有“盛气”，父母对子女便未必平等，同样是“居高临下”，亦偶有“盛气”，但“不平等”与“盛气”两者间决不能画等号，更不能因此引申说父母对子女“绝非平和待人”。

需要说明的是，张隆溪一再强调“怀柔”所包含的“不平等”隐喻，实即暗示何伟亚以为“怀柔”即“平等”。然我遍检何著，并未看到何伟亚在什么地方试图表明满清对“外国”取“平等待人”的态度。相反，他将清朝的基本观念界定为“差序包容”（hierarchical inclusion）天下观，以与英方的“主权平等”（sovereign equality）外交观相对应；他在讨论满清国际关系时多使用 interdomainal relations 以区别于通常的 international relations，藉此凸显满清国际关系的“特殊性”；他更常规性地使用 lesser lords 来指谓清廷眼中的“外国”君主，明确指出了其与清皇帝的不平等。这样，各家评论中所有证明夷夏关系“不平等”或清廷对外持“不平等”态度的论证，都不是在反对，而是在认同何伟亚的基本观点（程度容有不同）。

张隆溪并引用《礼记·中庸》里的"柔远人则四方归之，怀诸侯则天下畏之"一语，试图用"天下畏之"这样的强势语言来论证"怀柔"的原义不善。但他引用的孔颖达疏明明说："怀，安抚也"；从这样的定义中我无论如何看不出什么"盛气"来。孔颖达进而说："君若安抚怀之，则诸侯服从、兵强土广，故天下畏之。"这里"诸侯服从"是君主"安抚"的结果，"兵强土广"是诸侯服从的结果，希望从而达到"天下畏之"的目的　"安抚"是唯一采取的手段，余皆由此手段而产生的（想象）结果，何"盛气"之有？

他又引孔颖达疏："远，谓蕃国之诸侯；四方，则蕃国也。"并引申说："'蕃国之诸侯'也就是未开化的蛮夷，所以'怀柔远人'就是中国皇帝或君主对待蛮夷的手段。"这里的问题在于，"蕃国"不论在先秦、在孔颖达所处的唐代、还是在何伟亚所讨论的清代，都不能与"蛮夷"画等号。这个问题不是简单可以说得清楚，但"蕃国"正是一个"混杂"而不"纯净"的概念，随时代的发展和语境的变换而有其特定的指谓。[1] 只要将《中庸》、孔疏和清《宾礼》中的"蕃国"字眼皆转换成"蛮夷"，就立刻可知两者不能等同。

具体就清代而言，札萨克（即蒙古）各部即属蕃国（甚至清初吴三桂等"三藩"也属蕃国），除了自取"夷狄"认同的雍正帝外，清廷曾视蒙古为非我族类意义上的"蛮夷"吗？尤其是在清代特别是清初相当一段时期里，受辖于理藩院的蒙古诸部显然是比一般华夏子民更亲近的族群（这正如旗人对皇帝自称奴才却比称臣的汉人更亲近一样）。若看到"藩"字即联想到"未开化的蛮夷"及其隐喻的"不平等"，从而以为蒙古各部在

---

[1] 参见罗志田：《先秦的五服制与古代的天下中国观》，《学人》，第10辑（1996年9月）。

清代受到比汉人更“不平等”的待遇，恐怕就去史实太远了。

张隆溪又引敝友葛剑雄的话说，在乾隆帝和其他中国皇帝眼里，“任何外国和外族，只要没有和中国的行政制度和文化传统联系在一起，就必定是落后蛮夷之地。所以朝廷中只有典属国、鸿胪寺，而不会有外交部；首都也只有蛮夷邸、稿街、四夷馆、蕃馆，不会有国宾馆。中原王朝与一切外国外族的关系都只是皇帝和臣子的关系，自然没有平等可言。”

这是葛君写给小青年看的通俗文章，其中许多具体的论证已省略（葛君虽肯定张的引述“正确”，对其“考据”能力却似有保留）仅从这一结论性的论断看，正好类似何伟亚所说的现代主义观念。从18世纪后期开始兴起的西方观念看，外交部自然比鸿胪寺更“平等”。但用武力加（平等的）外交谈判也可以而且实际制造了不少“不平等条约”，故有外交部和国宾馆似乎也未必就比视外国如想象中的臣子在实质上更平等。

其实机构的名称不一定就说明实际，如清代主管接待这些外国外族的机构是礼部的主客司，从字面上看，虽不比外交部更“平等”，显然更有人情味，也看不出什么歧视来，是否可以据此说清代对外政策已消除了视外国外族为“落后蛮夷”的观念呢？从实际言，夷狄而中国则中国之，对基本实行华夏教化礼仪的朝鲜，清廷是否仍视其为“蛮夷”或在多大程度上视其为“蛮夷”，恐怕都值得研讨。

张隆溪进而解释周锡瑞引过的乾隆帝上谕中几句“值得注意的话”来说明“怀柔”的真正含义，原话是：“朕于外夷入觐，如果诚心恭顺，必加以恩待，用示怀柔。若稍涉骄矜，则是伊无福承受恩典，亦即减其接待之礼，以示体制。此驾驭外藩之道宜然。”如果不存欧洲现代主义的“平等外交”观念，而按张隆溪提倡的“从中文原文去理解”，则乾隆帝视英国为“外夷”和“外藩”（这当然不平等）是无疑的；但其表现“怀柔”

与否的措施，不过在“恩待”和“减其接待”之间斟酌，正体现了“主客”的关系：客人凑趣，则接待从尤；客人不肯入境随俗，则接待从简（且尚未不接待）。这大致是人之常情，不论想象力怎样丰富，仍看不出多少“盛气”来。

遍读乾隆帝关于处理马戛尔尼使团的大量上谕，“不卑不亢”是一个反复出现的短语。试问若先存满腹“盛气”，当有“亢”而无“卑”，又何须再三告诫官员“不卑”？正如葛剑雄所说，乾隆帝对英使的接待，既非“优待”，也无“歧视”，不过照（原带有歧视意味的）老规矩办事。实际上，当乾隆帝要向英国人表示英方礼物并不像其自称的那样高明时，他指示徵瑞以“于无意中向彼闲谈”的方式表述此意。其立意仍在顾及双方的脸面，也不让英使难堪。很能说明“怀柔”大体上维持在其温和的本义之上，与“盛气”相距尚远。

“怀柔远人”本是一种理想的表述，其中不乏自大的意谓，在实际操作时则可有无数的变化。传统的“柔远”方式是“远人不服，则修文德以来之”。这虽然只是一种理想型的表述，但汉代人所说的“王者不治夷狄、不臣要荒”正是从先秦起已在施行的实际手段，即远者只要求“听”，近者才必须“服”。近者不服，就要动手，或刑或伐或征；而远者不听时，仅仅动口，不过“布令陈辞”而已，最终落实到“耀德不观兵”之上（参《国语·周语上》祭公谋父论五服职贡之处理方式）。

正因为是充满理想的表述，即使仅仅为了满足自大的虚荣，也要把与“藩国”的关系说成是其主动“向化输诚”，口气自不可能“盛气凌人”。若威慑之意溢于言表，“文德”的感召力从何而至？哪里还谈得上什么“万方来朝”呢？所以，必先有在“主权平等”的西方现代心态下寻找“不平等”的现代动机，才能从一种虽然自大但尚温和的东方前现代常规陈述中读出凌人之“盛气”来。从中学角度看，这已近于增字解经，为考证之

大忌；从西学角度看，的确有点“东方主义”的味道。

退而言之，且不说“怀柔”的本义实较温和，即使此意像张隆溪解释的那样有所谓凌人之“盛气”，也是一种温和言词背后隐伏的强势动机，并不能否认词语本身的温和含义。这样的言外之义恐怕只能在注释中加以解释，似不宜在翻译时进行文字处理。否则真如他引用的莎士比亚剧中人所说：“老天保佑，你可是遭了翻译了！”

说到翻译，又牵涉到引起争议的何伟亚的中文识读能力。何伟亚提出：由于“传统”与“现代”或“我们”与“他们”之间的“断裂”可能不过是一种现代主义的虚设，“生在某一国并说那一国的语言并不意味着对当地之过去有着特许的［先天］接近能力”。生于斯长于斯的人要理解当地之过去“仍需转译和诠释，而两者都要求心通意会（empathy）与想象力”。周锡瑞对何伟亚的“想象力”颇有微辞，更对其中文识读能力提出直接的质疑。何伟亚在这方面确非无懈可击，周锡瑞与张隆溪都找到几条无法回护的硬伤，艾尔曼为何伟亚的辩护虽然冠以“考证学”的大名目，也并不特别成功（有些是成功的）。

这样，罗威廉（William T. Rowe）关于何著“将使汉学领域里最传统的学者感到满意”这种说法，显然只能是一家之言（当然可能也提示着罗氏心目中“最传统”的汉学家的中文水准）。惟西人能就中文史料的释读准确性进行辩论，说明西方汉学家的普遍中文水平已有长足的进步。偶尔出现一些错误，不必讳也不足虑（今日中国学人读古籍的能力已大降，我猜何伟亚对重要材料的解读或会请教他接触到的中国学者，故其错误还有可能源自后者，他不过是找错了请教对象而已）。

只要不是全篇充斥着带偏见的有意误读（今日中国学人中即有这样读中文史料的），作为一个中国学人，我不认为西方的中国研究者偶尔读错一两处（甚至十余处）中文材料或断句有

所错误是什么了不得的问题。找出释读和断句的错误并纠而正之是应该的，学术研究正因此而进步（进步大概又是个“现代”观念），但在一本几百页的书中找到不算很多的错误就得出作者之中文不足以进行中国研究或有意误读的结论，似乎不够温厚。

实际上，如果看不到原始的文件，引起所有人关注的关于“逼遛京城”一语的争论几乎是无法解决的（拙见此一短语无论怎样释读，似与全段文义无大关涉，但周锡瑞和艾尔曼都觉得此语的语义非常关键，必有所思，这倒提示我们异文化的视角可能提供一些生于斯长于斯的本文化之人思考不及之处），因为根本不能排除误书或排印错误的可能性。“逼遛”决非乾隆时代中文的习惯书面用法，应无疑问。此语是否误书或排印错误，只能寻同时代的旁证为参考依据，或直接核对原件。早已影印出版的《清实录（高宗）》（卷1453，乾隆五十八年八月下）缩写的同一上谕正作“逗留京城”，提示着误书或排印错误的可能性极大。

这个问题今日已不难解决，因为相关原件已经影印出版。最近我特托朋友从北京买回新出的《英使马戛尔尼访华档案汇编》，发现原文正作“逗遛京城”，则“逼遛”当为《掌故丛编》的排印错误。[①] 何伟亚是到北京的第一历史档案馆看过原文的，所以他将此读作“逗遛”（有意思的是，在书中他引用的却是《掌故丛编》文本）。更有意思的是，周锡瑞的评论文中已引用《英使马戛尔尼访华档案汇编》一书，说明他可以且应该已读到影印的原件。但他同样不用原始文本，而是据《掌故丛编》文本说“逼遛”意谓“被迫滞留”，并指责何伟亚对此释读错误。

我猜周锡瑞在写评论时还没来得及仔细阅读或核对新出的

① 中国第一历史档案馆编，《英使马戛尔尼访华档案汇编》，北京国际文化出版公司，1996年，第159页。

档案，这一疏忽使他的指责大致成为无根之谈。就整段话而言，周锡瑞的误读似更胜于何伟亚。艾尔曼等强烈反对周锡瑞的“被迫滞留”说，他们如果核对原文以证明“逼遛”为“逗溜”之误，实大可不必在英使欲留京的“主动”与“被迫”方面大费口舌（虽然我同意英使是“主动”的）。张隆溪在支持周锡瑞的指责时，也未设法核对原文，而是提供一些历史背景，即英国要留中国就要终身留，且须易服。这当然有助于整段话的理解，惟何伟亚已注意到张所强调之处，周锡瑞也并未就此提出质疑。张在解读这段话后反驳的是何伟亚后面关于清廷对英使驻京取灵活态度的结论，与此语本身的释读无涉，实无助于判断大家聚讼的“逼遛京城”一语究作何解。

可以说，在此语的解读之上，凡参与争论者均在就题外之义做文章，且他们都不能说没有些微文字上的错误。周锡瑞引述的原文是这样标点的：“伊等既不能如此办理，异言异服逼遛京城既非天朝体制，于该国亦殊属无谓。”包括生于中国的张隆溪在内的所有人均照此读而不觉有何不妥。在浅陋如我看来，“京城”后面无论如何应加个逗号（若按中国旧习惯，“异服”后面也宜点断），否则“体制”二字后就不必有逗号了。我们且不援用西方的文法谈什么主谓宾一类，仅就《马氏文通》出现以前的中文规矩言，“既非天朝……”和“于该国亦……”在语义上是对仗关系，焉能不断！

这当然决不是说上述诸位读古文的能力有问题（他们在解释这句话时显然已默读出这个逗号，原不必苛责；但在指责别人断句错误时自己或应稍仔细一些）。我的意思是，古文在中国已是几乎不再使用的历史文字，今人读古书与学外文实有相类处，读错的可能性几乎是人人均等。在这一点上，中外学人大致处在同一起跑线上，读“懂”的程度主要靠后天的训练。套用韩愈的一句话，中国人不必不如外国人，反之亦然。而且，

所有对何伟亚的中文能力提出质疑的人似乎都忘了顺便说一下，他在更多时候并未将中文读错，有时还真有颇具想象力的心通意会之处。

如何伟亚将"方为妥善"译为 squaring with proper circumstances，周锡瑞认为是"一派胡言"和"望文生义"，并且将之用到他的书评题目之中（艾尔曼对此进行了不够理直气壮的辩护）。我觉得这一翻译是不够准确，但仍体现了何伟亚的想象力和心通意会的能力，其"望文"所生之"义"在神韵上还大致得之（"方"或 square 在这里都非空间概念，惟两者原来都有空间概念的含义，将其对应起来颇合传统中文所讲究的对仗）。而其对词义的理解和发挥，虽然不无增字解经之嫌，仍有所领会。如周所言，"方"在此略近现代汉语的"才"；其实"方"在这里训"始"，虽无空间概念，却有时间含义，即隐含"必如此然后才"之意。何伟亚所谓"将最近的或正在进行的活动置于早就存在的分类格局中"，大体领会到这一层意思（"分类"当然是他杜撰出的言外之义），似不宜简单说成"一派胡言"。

又如，何伟亚依据乾隆帝上谕中多次出现的"丰简适中"一语，得出"随中线而行"（channeling along a centering path）的概念，并以之作为第 6 章的标题。这一对译当然是不准确的，周锡瑞对此提出了严厉的指责，以为这充分体现了何伟亚的"后现代想象力"。不过，周与何在这里都有点"幸而言中"的意味。虽然何伟亚所懂的中文词语的语义要有限得多，但他对"适中"的感觉（sense）大致是不错的，这恰证明了他在"心通意会"方面的能力。"宽严相济"正是乾隆朝各项基本政策所追求的一个重要原则，颇受周锡瑞表扬的中国学者朱雍已将此观念运用于马戛尔尼使团的考察，也认为"适中"的结果正为清

廷在此事处理上所追求的目标。[1]

在一些与"怀柔远人"相关的基本词语的解读和翻译上，张隆溪和周锡瑞对何伟亚的指责也还可商讨。我同意他们二人所说，《宾礼》中的"番国"不应简单译为 foreign kingdoms（外国）。但这里的错误基本不在他们所说的掩盖了"夷夏之辨"这样一种对异方的歧视，而在于"番国"不论在《宾礼》引用的《周礼》之中还是在清朝《宾礼》的作者心目中都不是主权平等意义上的"外国"，而是"服属外臣"意义上的"外国"（即宗属已定或未定的周边及遥远之国）。何伟亚其实充分理解并多处论及此点，但此处叙述的用语与全书的主要部分的论述却不够一致。由于的确存在何伟亚所不欲言的"文化"差异，这个词实不容易找到完全对等的英文词汇，若一定要译，则把"番国"译为 peripheral and distant lesser domains 或更接近。

何伟亚将"国家声教既讫四夷，来宾徼外山海诸国，典之礼部"中的"四夷"释读为 peoples of the four directions（四方之人）虽稍欠准确（"人"有增出之嫌），但他的理解大致不差。清《宾礼》中"国家声教既讫四夷"一句，大体从《书·禹贡》"朔南暨声教，讫于四海"一语化出，则这里的"四夷"约通"四裔"，其中的"夷"主要指的是方位，而基本不是夷狄之"夷"（这并非否认居于"四夷"之族群多属"夷狄"范围）。清《皇朝通志》卷四十六《礼略·宾礼》也有文字几乎相同的一段话，此句稍改作"国家声教既讫四荒"，正是前句"夷"指方位的明证。

若此"四夷"依周、张二位的意思乃指具体的"四方之夷狄"，则下面紧接着的"来宾徼外山海诸国"一句便嫌不够紧凑

---

[1] 参阅戴逸：《乾隆初政和"宽严相济"的统治方针》，《上海社会科学院学术季刊》，1986年1期。朱雍已引用此文。

（《宾礼》之序极短，当惜墨如金，作者的文字似尚不致如此之差）。译成英文即可知道，若此处不简单直译为 the four directions，而将其可能指代的（带夷狄意味的）“人”和“国”译出，则只能译作［the barbarian peoples and domains of］the four directions 后面接着译“徼外山海诸国”即可见明显的重复，且前句带贬义之“夷狄”与后句较“平等”之“诸国”尤其难以照应。

综上可知，何伟亚对相关史料的解读似比他的批评者尚更接近原义。他们的歧异体现出“后现代”史家与“现代”史家的一个区别：历史诠释怎样才能达到“更切近历史”这一目的。受现代主义影响的周锡瑞断言：“历史的事后认识加上来自近代历史和社会科学的累积性知识，使我们完全有理由相信，我们拥有优于十八世纪清廷的知识。”而后现代主义者则主张将人类个体或群体的言行置于其发生当时的直接语境之中进行考察（这一取向当然并非后现代主义所发明或独有），故“切近历史”不仅主要不靠事后认识和现代知识，反需要有意地“解构”这些（现代主义的）影响，以实现何伟亚所提倡的与昔人“心通意会”。

由于有此观念上的歧异，批评后现代主义著作时也许应注意尽量不以“现代”标准来衡量，否则实各说各话，且有可能适得其反，盖后现代主义者本不欲写出与现代标准一致的论著来。像“科学”这样的现代标准就不仅不是后现代学人追求的目标，且是其企图“解构”的对象。故当何伟亚读到葛剑雄提出历史研究要“得出科学的结论”并暗示《怀柔远人》不够“科学”时，说不定会禁不住莞尔：“老天保佑，这正是我想要作的！”

一旦置于现代主义的眼光之下，何伟亚及其著作等于已“遭了翻译”。不过，这本后现代主义著作的“现代化”其实远早于书评者，而始于出版该书的杜克大学出版社。或者由于美

国今日掌握学术"霸权"的人物更多仍是现代型的，或因为读者中受现代观念影响者仍占多数（两者向后现代转化的趋势均已非常明显），一本要在现代社会吸引读者、特别是要获奖和有助于升等的后现代史学著作，也许不得不对其所存在的社会作出一些可能是痛苦的妥协性让步。比如，何伟亚与艾尔曼都明确指出新眼光胜过新资料，但为了要使仍处现代的史学界接受和认可，评奖委员会及支持何著的书评人（包括艾尔曼）都不得不在何伟亚使用了新材料这一"现代"要求上着笔。

最能体现后现代学人所不欣赏的"现代性"表述的，是杜克大学出版社印在该书背面那段广告性介绍。这一较少出版中国研究著作的出版社并不知道美国的中国研究者大致已达到可以直接阅读中文材料的程度（因而以使用原始材料为基本要求），竟然直接说出何伟亚使用了许多"以前未曾翻译过的材料"这样一种明显带有他所反对的"西方中心主义情调"的语句（其潜在含义即材料要翻译成西文才算是进入了西方学术"话语"之中）。这也再次提示出美国的中国研究在整体学术言说中仍处多么边缘的地位，杜克大学本有相当数量的著名后学家，但其出版社的评语仍表现出"现代"的西方中心主义惯性思维，说明介绍语的撰写人根本不甚注意中国研究的发展，不论是现代式的还是后现代式的。

尽管何伟亚一再强调把当时的清朝和不列颠帝国视作对等的两个带扩张性的"帝国构建"的碰撞，也就是力图跳出"帝国"与"殖民地"冲突这一不对等的旧叙述框架，出版社的介绍语却说何著"就马戛尔尼使团在殖民地与帝国碰撞之动态进程中的地位提出了新见"。这在多大程度上是为了适应"现代"社会的销售策略，或是代出版社撰写介绍语的人根本不曾认真阅读何著，只能再考。但出版社的评语对何著的定性适为何伟亚立意之反面，则是非常明晰的。正是在后现代学人至为关注

的表述（representation）之上，何著已先被其出版社“现代化”了。这样，后来一些书评人用现代主义眼光来“翻译”《怀柔远人》，其实也是渊源有自吧。

（原刊《二十一世纪》1998年10月号）

"天朝"怎样开始"崩溃"

——鸦片战争的现代诠释

"一切历史都是当代史"，意大利史家克罗齐这句名言从民初以来就常为中国史学学人所引用，近年在史学论著中出现尤其频繁；如果要统计中国学者引用外国史学"语录"之频率的话，克罗齐这句话很可能要列为榜首，至少也必定名列前茅。这一观点对中国史学研究的影响有多么广大，自可想见。

三联书店 1995 年出版的《天朝的崩溃——鸦片战争再研究》一书，就很能体现克罗齐这句话的影响。有意思的是，该书作者茅海建君本来的愿望是想以"当时的道德观念、思维方式与行为规范去理解历史"，即用鸦片战争"当时的观念合情合理地解释当事人的思想和行为" 这样的主观愿望和识力在我们目前的史学界并不多见，实属难得；但依我的一孔之见，作者在这方面的实际努力似乎不能说完全成功。其中一个原因，或者在于有些茅君自认为是鸦片战争"当时的观念"，倒更像是我们"当代的观念"；而茅君解释时所合的"情理"，不少也仍是我们"当代"的。其结果，该书的"解释"部分，很多都可以说是名副其实的"当代史"。

从方法论的层面看，茅君从主观上已注意到文本（人与事也是文本）的时代性及置文本于其时代语境之中的必要，他也对文本做了大量的史实考订和重建工作（在此方面应该说超过

了前此所有的相关论著），但他对语境部分却过于依赖既存的成说，从而造成将经过重建的文本置于几乎未经考订的“语境”之中这样一种部分脱节的畸形结果。有心栽花而花不开，亦良有以也。

这就提出一个问题，“当时的观念”或语境本身，是否也需要重建呢？今日言语境者多存一似乎不言自明的预设，即语境是现成地摆在那里，只需参照即可。实际上，在很多情形下，语境本身首先就需要重建。陈寅恪先生在论《哀江南赋》的诠释时指出：历代解释者“虽于古典极多诠说，时事亦有所征引，然关于子山［庾信字］作赋之直接动机及篇中结语特所致意之点”则很少涉及，实不具陈先生一向提倡的“了解之同情”。这正是因为他们“止限于诠说古典，举其词语之所出；而于当时之实事，即子山所用之‘今典’，似犹有未能引证者”。而“所谓‘今典’者，即作者当日之时事也”。对诠释者来说，“解释词句，征引故实，必有时代断限。然时代划分，于古典甚易，于‘今典’则难”。必须要考定某事发生在作者的时代，且须具体到发生于作者特定的立说之前，又要推得作者对此事有闻见之可能，可用入其文章，然后可以用以诠释该作者之文（《金明馆丛稿初编》，第209页）。

可以说，古典与今典都是我们今日所说的语境的组成部分，而且也都需要不同程度的重建工夫。只有在重建语境的基础上，才能据之以诠释文本，也才可能接近昔日立说者或当事人的直接动机及其特所致意之处。

“今典”说无疑是20世纪以考据为基础的中国新史学的一个重要观念。这一本世纪中国史学的创造性发展，老实说我们继承得很不够。据我所知，茅君本人就曾受教于中山大学历史系，陈寅恪先生晚年在那里执教甚久。茅君那注重“当时观念”的初衷，或者就是间接得自陈先生的风教，亦未可知。但他在

实际研究和写作中，倒放电影的倾向比较明显，造成全书浓厚的“当代史”味道，真是一个名副其实的“现代诠释”。

“倒放电影”的手法自有其好处，由于结局已经知道，研究者较容易发现一些当时当事人未能注意到的事件的重要性。鸦片战争正是这样的事件。如果据后见之明，仔细分析当时当事人何以不能注意到那些后来证明是关键性的发展（即何以不能认识到事件的历史意义），以及这样的认知怎样影响到他们对事件的因应，应能有较大的启发。茅君在这方面颇能言人所未言，这是该书的一个重要贡献（详后）。

但“倒放电影”手法也有不好之处，即无意中会“剪辑”掉一些看上去与结局关系不大的“枝节”。《天朝》一书的结构安排体现出非常清晰的思路，但几乎所有史实都指向（作者恐怕早已得出的）同一结论，多少使人疑惑历史是否会这样逻辑地发展？有时候，也许史实的发展演变越不合逻辑，越接近原初的动态真相。史家在重建往昔之时固然都要排比史料，以避免枝蔓，西人的史著也特别讲究主题鲜明，但重建出的历史竟然都朝着一个方向走，似乎也太干净利落；虽然清晰，总觉得那些与主题关系不大的史实被剔除后，是不是有点失真？

“倒放电影”是今日史学界的共同现象，但茅君的本意正在突破“成规”，却仍未能完全跳出窠臼，这是特别值得惋惜的。究其原因，恐怕是研究者个人的先入之见太强。茅君最大的先入之见，即他笔下的“天朝”二字，实暗带揶揄之意，每次出现，都存贬义。他的诠释，常常先存黑白分明的价值判断，有时问题还未提出已先有结论，实无需回答。如第162页说邓廷桢本“天朝”中人，故对敌情不能有与其他人不同的（即正确的）判断，便是一例。但如果“天朝”已决定了判断的不可能正确，则此书以四十多万字的厚重篇幅来论证这一事件，实不知其意义何在。

又如第25页述本书宗旨即在分析中国决策者“究竟犯了什么错误以及如何犯错误”。根据该书的一个基本预设，对天朝而言，鸦片战争本是一场不可取胜的战争。全书的许多判断，特别是对清朝各级官员对策的得失，正多从这一预设出发进行评判。盖只要“主战”，即已选择了错误的大方向，以后当然只能是“犯了什么错误以及如何犯错误”了。可知这一问题是在先有答案的情况下提出的，但更常规的取径，或者应先讨论他们究竟“是否”犯了错误。

实际上，中国必败这一预设也是可以讨论的。或者是因为作者长期从事军事史的研究，故对武器装备战术等具体军事能力特别注目。但是，在19世纪中叶的军事冲突与对抗中，战术与武器等因素的作用是否像在近年美伊战争中那样具有决定性呢？鸦片战争之后又八十年的北伐战争，就是武器装备落后而更不怕死的一方最后取胜，即已提示了另一种解释的可能。

这实际牵涉到近代史上一个至今未被清楚解答的基本问题：近代历次中外冲突与对抗中，中国对外真是不能一战吗？茅君已指出，鸦片战争中设防最弱的镇江，由于抵抗最为激烈，使英军损失最大，为“清军设防最坚强的虎门、厦门、定海、镇海、吴淞诸战役英军伤亡的总和”（第443页）。同样，甲午中日战争时，因台湾抵抗最激烈，日本在此一地的伤亡就超过其整个大陆作战，而两方面的战术和装备实不能比。这是否提示着清政府若能举国一战，结果会有所不同呢？这里的关键其实还不在甲午或鸦片具体一战的胜负，而在于可使日本人或英国人认识到战争的代价，从而影响其今后的决策。其实，茅君在全书结尾处也曾指出，当时中外力量的差距比后来要小。以鸦片战争时中英实力与抗日战争时中日实力对比，既然后者能取胜，前者取胜的可能性难道不是更大吗？

“倒放电影”手法的一个副作用，即容易以今情测古意。特

别是要评判对与错时，最容易有意无意中以后起的观念和价值尺度去评说和判断昔人。结果常常是一判就“错”（其实我根本认为“对错判断”是其他学科而不是史学的任务）。盖昔人本无后来的知识，也无此类观念和动机，又何来在此基础上的对与错呢？如果以后起的观念去诠释昔人，有时便会出现朱子指责的“先立说，拿古人意来凑”的现象，主动去“捉”昔人之意图。

茅君有时正是这样，以类似古人“增字解经”的办法，先提出鸦片战争是一场应该举国参与的战争（第164页），然后指出清政府未能做到这一点，并指责道光帝（及群臣）没有“远距离、宽视野的眼光”。但是，茅君已指出清政府面对的是“陌生的敌人，全新的问题”。一个并非未卜先知的中央政府，当一个来自其极不了解的地方也并不知名的“夷狄”对遥远的南方边陲进行侵犯时，如果作出举国参与的决定，不是更不像清代中国人的作为吗？显然，茅君要求的所谓“远距离、宽视野的眼光”，正是名副其实的“当代史”眼光。实际上，如作者所考察，清廷为应付此事，已动用远至西南西北的武力，速度（以当时中国标准言）也不可谓不快。但基本上，清廷并未将此看作命运攸关的大事（观其对此与后来对太平天国的态度就可知）。

同样，茅君常常先给道光时人布下“近代”的任务，然后据此指责许多清人。比如琦善，就有“近代外交”任务，但却“没有近代外交知识”，不像“办理近代外交的模样”（第181页）。问题在于，对于琦善来说，他所办正“当代”之事，又哪里来什么“近代”？由一百五十年后的人据后见之明来提出当时举国之人思虑不及的任务，这仍是先有答案后提问题的手法。时人所思尚不及此，全不知后之学者笔下会有此“历史任务”的出现，试问如何完成这样的任务？我不知一百五十年后的人对史学研究有何见解，但如果他们据那时的史学观念提出任务，

时代!”茅君写作此书时的基本心态，跃然可见。鸦片战争以来，国耻的感觉深深压在好几代中国人心头，茅君也不例外。爱之深则责之切，故在他看来，“即便如三元里这样的昙花一现的光明境界，仍可以看到我们这个国家和民族本身的许多缺陷”。而消除缺陷的前提是正视缺陷，后者即是历史学家的任务。

但或者因为他努力“正视缺陷”的作圣之心太重，这种“羞愧、厌恶和耻辱”的情绪无意中会压倒史学的戒律，致使茅君对昔人虽有返其旧心的初衷，有时仍跳不出有今以衡古的时弊，对史事的处理偶尔便出现“口吐真言”式的判断。

茅君关于近代民族主义及保家与卫国之区别上的立论（第309－313页），就是一例。他提出的三元里人抗英时心里只想家而不想国这一论断实不啻无米之炊，盖其并无坚实的材料证明之（茅君确曾举出其他地区百姓甚至向英军出售粮草的实例，但这并不能转证三元里人，因为别处百姓并未起事，恰是三元里人起而抗英）。从一般的史识推断，茅君的观察应大致不差。但史学研究要立论便需要实证，无证立论，便犯了傅斯年所说的“以不知为不有”这一“谈史学者极大的罪恶”。实际上，凡史料不足以肯定一事时，应该说也就不足以否定之。

关键在于，如果将保家与卫国的区别落实在当事人当下的心态上，中外历史上大量“爱国”的范例恐怕都可以打个问号。鸦片战争导致了“天朝的崩溃”是一百五十年后的茅君经过十余年的研究才得出的结论，彼时全国之人并不作此想，三元里人也不至太超前于时代。当一场家乡附近的（局部）战争并未危及国之存亡时，要起而反抗者心里预想着国之存亡，似乎太强人所难。以茅君的标准论，三元里人实际上已注定了不可能因“爱国”而起事，也就不可能是他所谓的爱国主义者。作者竟然费了许多笔墨去论证这样一个答案已前定的问题，岂非多

余！

但是，如果不像章太炎说蔡元培那样以欧美眼光看中国问题，而是从中国文化体系这一框架来考察，许多问题便不那么曲折。从先秦到清代的中国人其实本来就不太讲抽象的“国家”。儒家主张超越的道，法家强调居位势的君。“国家”不一定置于第一，是传统中国与近代西方在政治理念上的一大区别。汉代独尊儒家（实则儒法合流），士人以天下为己任，这个“天下”是文化意义为主的，包容了道、人民、国家等诸范畴，显然超越于单独的国家之上。对传统的中国人来说，为保卫祖国而死，所谓“执干戈以卫社稷”而死君事，是大得赞许的。而其高明处，则不仅仅是像今人理解的那样捍卫了国家利益，还有一个在此之上的“取义成仁”的个人道德完形。

茅君注意到三元里人的“民族主义”不外传统的天下观念和夷夏观念，颇有所见。但他顺口就说时人以为“中国是一个世界而不是世界的一部分”，实不知从何说起（该书提到类似观念有数处，均无出处，可知是当作人人认可的“通则”来应用的。但我翻检从先秦至清代中叶的有关论说，却找不到此说的出处，还盼茅君能开我茅塞）。今人（特别是治中国近代史之人）讲夷夏之辨时每好效法西人转拾梁启超牙慧，说什么古人以为“中国即世界”。然而，夷夏格局要有夷有夏，然后可“辨”；若中国即世界，是“夷夏”共为中国呢？还是“夏”为中国？若取前者，对新老之“夷狄”的不平等态度便与此“世界观”无关。若取后者，则在“世界”之外的“夷狄”又是什么界？故“华夏中心说”或者有之，“中国即世界说”实未必存在。而且，夷夏之辨本是以开放为主流的，许多时候夷也可变为夏（反之亦然），故中心与边缘是可以转换的。

清季以至民初中国读书人虽因不断的国耻和思想的西化而服膺西方近代民族主义，但最终还是暗存一种“道高于国”的

观念，总向往一种在民族主义之上的“大同”境界。这是近代中国民族主义与欧洲和亚非大部分地区民族主义的一大区别。可是，茅君却认为，产生于西方的“近代民族主义的最基本特征，便是国际观念”（第309页）。“国际”当然比“世界”更注重“国”，但茅君这里的“国际”，正是接近于“世界”（即与“国”对立）那一面的意义。可惜茅君并未列举西方民族主义这一特征的出处，我倒有点怀疑他是否是从其所列举的梁启超、孙中山等人思想中的“中国特征”那里反观出了这一“西方特征”。

茅君敏锐地观察到19世纪中叶的“天朝”中人有着一套与今人源自近代西方的观念“迥然不同的价值标准，另有一种平等观念。他们对今天看来为‘平等’的条款往往愤愤不平，而对今天看来为‘不平等’的待遇却浑然不觉”（第482页）。这一洞见是过去许多研究者所见不及的。但是他马上又从史学家的立场上移位，立即作出近代中国人恰因此不同的观念而在外交上举措“大谬”这一价值判断，此判断的基础实即并不承认19世纪中国的价值标准与西方的“平等”。

如果能返其旧心，从传统的夷夏之辨角度考虑，那时的中国人接受许多今日看来是不平等的条款（如治外法权，这样可不以夷事烦扰天朝官吏）并无困难，有时还颇为主动。如果说中英条约谈判时中方提出此项内容是“上当”，在随后的中美条约谈判时，美方主动提出由中国官方负责在华港口美国人的生命财产等（针对的是英国的海上霸权），道光帝的御批仍是“断断不准”。其实，鸦片战争后订立的中外条约，特别是那些不平等的具体条款，如最为人所瞩目的治外法权等，对中国和中国人的实质性伤害并不见得特别大，对外国人的保护也远没有一般认为的那样有效（最能说明问题的，即整个北伐战争期间，唯一在中国活动频繁而又没有人员伤亡的主要列强就是在一次

大战后失去了治外法权的德国)。

鸦片战争后中外条约的订立，更重要的毋宁是开创了一种中外交涉的“方式”。这才是真正最不平等之处。这种方式说得简单点，就是炮舰出条约，而条约代表胜者的意志。所能谈判的，只是反映胜者意志的程度而已。从更深层次言，这种订约方式在东亚确立了西方外交中的双重标准，即在与中国人打交道时，西人可以不按西方自身的价值标准行事。从《天朝》一书随处可以看到，道光帝觉得最不能忍受的，也正是这种不平等的方式。此后中外之争，在很大程度上是维护和修改以至取消这一方式的长期斗争。翻开20世纪上半叶中外谈判的档案，处处可以看到双方所争的常常不是具体的利益，而往往是中外交往应奉行怎样一种“方式”。说到底，这是一种文化竞争。那时的中外谈判常常因一些今日看来极细小的问题而搁置，就因为对谈判双方来说，这些细小问题都有着深远得多的文化含义。

同时，这样一种以西方常规价值观念看也属不平等的中外交往方式既然由（鸦片）战争而确立，实际上意味着条约的修订或废除，也只有以武力为之或以武力为后盾的情形下为之。此后列强扩张权益的历次修约或订立新约是如此，中国方面亦然（中国首次主动废约是在战场上已能使用飞机的北伐之时，就是显例）。这样，鸦片战争的历史意义之一，就在于它不仅开启了一个时代，也无意中设定了结束这一时代的方式。此时三复马克思和恩格斯于鸦片战争后不过几年（1848）的名言：西方资产阶级“迫使一切民族——假如他们不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式；它迫使他们在自己那里推行所谓文明制度，即变成资产者。一句话，它按照自己的面貌为自己创造出一个世界”（《共产党宣言》）。不能不佩服他们过人的远见。

的确，不论鸦片战争在不同时代（或同一时代）的中国人心目中以何种形象留存，不论中国人在其集体历史记忆中以怎

样的方式（可能是有意、也可能是无意地）强化、淡化、甚或再造一个特定的“鸦片战争”，这次战争给中国人的鉴戒是广泛而深远的——其广度和远程也许还不是一百五十年后的我们所能完全领会的。因此，关于鸦片战争的诠释本身很可能也会是一个不断发展的进程。在这一进程中，《天朝的崩溃》无疑是一部掩卷仍令人反复思考的力作。坦率地说，这样的史学著作现在并不多见。

本书最主要的贡献，正如王庆成先生在评语中所指出的，在于作者详尽考订并重建了与战争相关的大量基本史实。军事面相是历来鸦片战争研究的薄弱点，却是《天朝》一书的强项而茅君所为又是一种广义的军事史：从武器装备、防御工事、兵员训练到作战战术的运用，从后勤、兵力动员、兵员调动到军费的来源、筹集与分配，更涉及交战国可用于战争的经济实力、负责运筹帷幄人员的心态、他们的战争观（从文化层面言）、战术观（从军事角度言）等等；这些面相在过去的鸦片战争研究中或被忽视，或语焉不详，但在《天朝》一书里却得到充分的展现。

茅君注意到清代中国军队的基本职责是内卫即防民为主（第51页）；处于这样一种社会定位的军队，自然不很适应对外战争。从更广义的文化层面看，书中所引的一位西人在1836年说的话是很有启发性的：当今“评价各种社会的文明与进步”最正确的标准已是“每个社会在‘杀人技术’上的精湛程度”。作者在引用此段话后指出，西方始终把这方面的发展放在最优先的地位，而中国则反是（第47页）。依我的陋见，中西军队的社会定位不同，特别是19世纪中叶的中国文化偏于尚文而西方文化偏于尚武（皆相对而言），正是中国在鸦片战争中失败的一个关键。

全书重建的作战史实，绝大部分可以说是不易之论。作者

从整体战争的观念出发，对清廷在全国范围内对五万余兵员的跨越调动及因此而必须支出的巨额军费等方面，进行了详细的史实重建，为理解令人或觉奇异的许多清廷的因应措施提供了坚实的基础。在战术层面，茅君指出了清军的许多部署都建立在对英方意图的错误判断之上，且失败后往往不能迅速吸取教训。如关天培的整个防御部署都建立在英军舰要闯关这一假设之上，而英军恰好采取了中国人意想不到的直接进攻炮台的战法，结果中方预设的防御长处其实成了短处（第223页）。特别是茅君反复强调了英军的陆战能力极强，不仅战术远超过清军，且其不怕死也给道光帝以深刻印象。过去一般的印象是英人恃其船坚炮利，长于海战，茅君不仅证明这是一个不实的认知，而且指出了这一认知正起源于战争的当时。

按我们通常的观念，鸦片战争既然在远离英国的中国海岸进行，中国人至少在距离上占有优势。但《天朝》一书证明，不但英国的东南亚殖民地距中国甚近，大量武装力量可就近从印度调来，比清廷从云南贵州调兵快得多；就是从英国首都伦敦到澳门的时间，由于航海技术的先进，也与中国人从北京到广州的时间相差无几，都在两个月左右（第326页）。这一意义当然不仅仅在军事实践之上。从心态上看，在伦敦的英国政府领导人处理鸦片战争事宜的“观念距离”与在北京的中国政府中人是差不多的。也就是说，鸦片战争对英国政府没有我们意象中那么远，而对中国政府也没有我们意象中那么近。如果“距离”与事件的“重要性”存在某种联系的话，这一意义上鸦片战争的“重要”对双方政府也是差不多的。认识到这一点对我们理解双方政府对战争的重视程度当不无益处。

就战争史实的重建而言，茅君给自己提出的要为治史者提供素材的基本目的已完全达到（这当然只是作者的客气话，他原本的目的，实远不止于此）。但战争史实的重建只是《天朝》

一书的一个强项，遍及全书随处可见的更有许多发人深省的洞见。洞见来自通识，有通识然后凡事能见其大，每一历史细部无不表达出超越于具体事件的意义。本书的一大特点，就是视野宽阔。一般而言，史学研究题目可专，眼界一定要通。眼界通而后可从上下左右各面相去观察分析具体的事物和问题，只有这样才能见到其时代意义；并及其言外之意，看出每一具体“事件”背后隐伏的当事者的时代关怀，及其蕴涵的更广远的文化意义，包括处于动态的时代潮流风尚之演变（变自何来及往何处去）和变化不大的静态文化结构

茅君仔细论证了鸦片战争期间“所有的主‘抚’官员无不从主‘剿’转变而来”，这就澄清了过去将清朝官员两分为主和派与主战派的作法是缺乏史实基础的，而以前据此作出的相应评价也就成了无根之谈。更有意义的是，作者细心地体察到当时的官员要向“逆夷”屈服，“思想上必然经历一番痛苦的挣扎”。他进而认识到，对外的“抚”字在鸦片战争初起时还是一种居高临下的让步，而到19世纪末几乎已成“降”的同义词。故“抚”这一政治术语在中国近代的含义变化，“也大体反映出清朝在世界中的地位变化”（第424、242页）。这样，一个传统术语含义的演变，就成为茅君从文化的深层结构研讨近代中外关系之“眼”，由此入手，滴水中折射的太阳就呼之欲出了。

又如，清代士人在鸦片战争失利后，其批判的锋芒所向只及琦善，却并不指责实际负全责的道光皇帝。对此很多人自然会联想到“封建专制”，而茅君却看到这并非仅“出于思想上的压制，却恰恰出于思想上的自觉”（第17页）。清代士人下意识的自律自抑（self - censorship）这一现象渊源广远，至为曲折复杂（可参见王汎森的研究）。茅君对此问题虽未展开，但已显露出深刻的识力。可知作者读史料并非一扫而过，即使与本书主题所涉不很密切的论断，也多经过用心思索。

一般研究近代史的人都很强调林则徐、魏源等人“开眼看世界”的勇气及在了解西方情形方面的实际贡献。但是，很少有人像茅君一样注意到，中国人当时最感困惑的外国地理问题，恰恰并不需要再怎么“开眼”：且不说明代已有包括地理学知识的西学传入，康熙时传教士南怀仁按西法绘制的世界地图——《坤舆全图》，便一直在紫禁城宫中（第430页）。近代中国士人（特别是在宫廷服务的士人）可及的思想资源中，明明有关于西方的知识，何以林则徐、魏源等人要舍近求远？如果说林、魏等人所能接触的明代刻书有限，道光帝又何以会舍近求远，反向疆臣问夷情？而当皇帝的兴趣已经明确时，身边的侍读近臣又何以会无人想得起宫廷书库中尚有此类藏书？清代文字狱并不曾祸及西学，从明到清（康熙以前）传入的西学是怎样无意中就在士人的记忆中由淡而无？这一历史记忆的问题的确是一个值得认真研究的大问题。

同样，一般人都很注重早期魏源等“师夷之长技以治夷”的观念，但茅君却观察到，林则徐在当时得到众人的拥戴，主要是因为他表示出与“逆夷”不共戴天，而并非如后人所设想的那样是因为他“知夷”或“师夷”的工夫（第18页）。这正是作者以“当时的道德观念、思维方式与行为规范去理解历史”的成功之处。今日许多研究者已注意到“师夷”这一观念在提出时并未充分引起时人注意，而茅君的眼光并不仅限于他所侧重的鸦片战争前后一段时间，他还注意到后来左宗棠那一代人读了《海国图志》时产生的“心灵的沟通”。这就从时人心态的角度提供了“世变”的消息：中国的社会心态到左宗棠那一代人有一个大的转折。心态转变之后，以前不怎么引人注意的观念就突然有了市场，故得以不胫而走，迅速传遍全国。

全书最有新意的一章，我以为或者要属结尾对此次事件所涉人物的“清算”。从事后相当时期内的发展演化反观所研究事

件蕴涵的深意，这一手法的确别具匠心。这种观察问题的视角和考察问题的方式，在国内外鸦片战争研究中实不多见。实际上，对某一历史事件的研究，只有从其上下左右去考察，才能得到与历史真实相接近的认知。我们一般事件史论著的结尾，多为“意义”和“评价”一类。然而，一个事件的历史意义，恰恰需要相当长的时间才能充分显露出来。过去史家爱说“盖棺论定”，其实“盖棺”只意味着人物或事件本身不能再有发展和变化，而后人对此人物或事件的认识，正需要相当的时间才能比较客观和深入；而“论定”需要的时间就更长了（今日许多史家且根本不认为可以“论定”）。这一点，许多人并不是没有认识到，但至少国内尚少见有人将此认识实际运用到事件史研究之中。

不过，茅君的清算仍是先代历史立言、给鸦片战争后的中国提出“任务”，然后据此任务——清算时人，结论是他们都没有“完成任务”。其实，如果放弃这一百五十年后给出的任务，返其旧心、仅以当时人的思虑为标准，我们就会发现，茅君“清算”后的结论，不仅与他的基本预设不合，而是指向另一种可供选择的诠释：当时不仅没有出现茅君所谓的“全国紧张”，实际是鸦片战争的重要性甚至战争本身并未得到时人的重视（这样不重视的“对”或“错”，是另一问题）。正如茅君观察到的，那时的中国朝野“根本没有把‘天朝’以外的一切放在眼里”；战争的惨败也并未引起茅君认为应当发生的“震荡”；整个中国朝野在战后基本是“依然如故，就像一切都未发生”（第89、560、578页）。

中国有句古话：“其作始也简，其将毕也巨。”胡适曾据此提出一种历史观：许多足以开新局面的事物，“当其初起时，谁也不注意。以后越走越远，回视作始之时，几同隔世”！陈寅恪后来也指出：“考自古世局之转移，往往起于前人一时学术趋向

之细微。迨至后来，遂若惊雷破柱、怒涛振海之不可御遏。”前面说过，历史未必是逻辑式地发展。根据茅君考察的结果，是否可以说，鸦片战争是这样一个历史转折点：许多事物都因此而开始走向（最后可能是质变或全盘变化的）转化，惟在此转变中的当局之人却尚未出现明显的转变。也就是说，在这一历史转折初起之时，人的转变最慢也最小。这个看法，不知茅君以为然否？

孟子曾说：“观水有术，必观其澜”；蒙文通先生据此提出读史要必须能把握历史变化的大转折处。不论从何种意义上言，鸦片战争无疑是中国历史上的一大转折。但近代中国的转变与延续虽有隐有显，却是同时并存的。如果没有通识，就容易忽略事物延续不变的一面。茅君显然着意于同时考察历史的断裂与延续两方面。他既强调了鸦片战争变的一面，也注意其不变的一面。这样的通识也许来自他跨越了几个历史子学科，从技术史、军事史、政治史、文化史及心态史等多角度考察分析鸦片战争这一事件，或者可以说是尝试了一种在历史大学科范围内的“跨学科事件史”研究方法。从长远看，这一尝试本身在史学方法上的开拓意义，恐怕还在本书对鸦片战争研究的直接贡献之上。

概言之，《天朝的崩溃》一书具有在今日已很难见到的坚实的史实考订基础，这是任何一本要想放得长久的史学著作必须具备的。在这个意义上，可以说此书已具备成为一本在21世纪持续存放相当长时期的史学精品的基础。作者有返其旧心的初衷，若能做到“不思近世”，即尽量缩减“当代史”成分（包括某些纯粹“移情”式的推论），在分析诠释层面进行适当程度的修订，当可更上层楼。掩卷之后，我有理由大胆断言：在能够预见到的时间内，鸦片战争的中外研究者都不能绕过此书。

作者附识：茅海建先生的《天朝的崩溃——鸦片战争再研究》一书是1995年出版的，这一书评原是应《读书》所约，写于出版后不久。但写成后因篇幅太长，拟删减后刊发，仅呈正于二三友人，随因他事搁置。1999年初《近代史研究》在发表了一组关于史学书评的笔谈之后点名索要此文，当时觉得以全文原样发表更能充分反映我拜读该书后的看法，故不揣粗陋，印出以就教于同人。不过这一几年前写给《读书》的读者看的书评并非按照学术书评的要求来写（比如就没有我主张的学术书评应有的“内容介绍”这一部分），这是需要说明并请读者谅解的。

（原刊《近代史研究》1999年3期）

介绍《章太炎的思想》

近代西潮冲击与中国思想演变这个领域，现在有渐成显学之势。过去在思考和讨论此类问题时，常把冲击的西潮与中国的传统视为基本不变的因素。实际上，近代西方和中国各自都是变化万千：不仅冲击中国的西方是个变量，西潮入侵之时中国本身的传统也在变（当然双方也确有许多——或者是更多——不变的层面）；中西双方思想的演变不仅与其文化、社会、经济、政治等方面的变化密切相关，而且思想本身更有其发展的内在理路。就中国而言，对西潮冲击带来的变化，学者们论述较多，而对中国文化传统自身演变的内在理路，则似乎一向注意不够。

近代中国传统自身的内在变化其实是显著的，特别是传统学术中向居主流的经学，就曾经历了一次翻天覆地的大变化。而且，不仅传统在变，维护传统的人也在变。过去不少人将清季民初的思想界描述为泾渭分明的传统与反传统的两军对垒。实际上，反传统者的思想模式和手段，有的相当传统；维护传统之人的思路言路，其实也常循西法。反传统的结果，使许多士人更看清传统价值的许多面相；对传统的冲击、破坏，有时反由某些维护传统者所造成。这样一种诡论性的历史发展，正是近代中国思想史最复杂又最具挑战性之处。

近年再版的王汎森所著《章太炎的思想——兼论其对儒学

传统的冲击》（台北时报出版公司1992年第二次印刷）一书，就是针对这一挑战而探讨近代中国思想史的开拓之作（本书初版于1985年）。王先生的“新序”特别指出：

> 本来中国传统文化的内容是极为复杂的，而且充满紧张性。［近代］在外力威逼之下更促成了重组与变化。同时，文化的承担者间也有种种复杂的反应。受传统学术文化最深刻熏陶的人并不一定支持传统，受传统文化教育极少的人，也不一定对传统价值采冷淡或反对态度。革命的人不一定反传统，而反传统之人也不一定支持西方思想或现代民主代议制度。痛恨过去历史的人，并不一定支持或提倡任何新的改革，而痛恨现况却又对未来感到犹豫的人，也不一定怀念过去的状态。……参与某一变革活动的人，常只是在那历史性的特定时刻为了某些相近似的特定目标而聚集在一起，但在变革之后，每个人对下一个终点的定位与取径之间，有些人止于此，有些人止于彼，经时间的淘洗而日渐分离。

近代中国思想史这样一种隐伏在一些看似共相的表面现象之下的“多歧性”特征，正是本书特别着力之处。

全书分七章，分别论述章太炎的生平、思想背景、与清末今古文之争、民族思想、社会政治思想、对儒学传统之冲击及影响、及结论，并附录一短论：“‘群’与伦理结构的破坏。”与其他许多近代思想史研究中所不同的是，全书的分析实奠基于作者对清季今古文经学发展演变之深刻把握上。在不忽略其他因素的情形下，突出经学之演变、特别是今古文经学之争对近代思想史的重要影响，是本书又一个显著特征。

章太炎的学问渊源博杂，且一生思想数变，作者对其思想

脉络进行细致的梳理，将影响章氏最多的主要思想资源归纳为乾嘉朴学、晚清诸子学、严复转译的西学，以及佛学。这一梳理分析不是静止的，而是动态的。他一方面注意到时代社会外在语境的影响，另一方面更能进入章太炎各项思想渊源的内在理路之中去把握其发展衍化。比如章氏老师俞樾主持的诂经精舍，虽是朴学的大本营，作者却观察到其已兼容今文与古文两家，同时更兼治经学与子学这样一些新趋向。

王先生形象地用太炎自述的“始则转俗成真，终则回真向俗”这句话来概括其一生的思想历程。盖章氏早年师从俞樾，所学大致不出朴学与诸子学；甲午战后，又用心吸收严译西学，受进化论与社会学影响尤深；《苏报》案后，则潜心佛学之大乘法相宗，一度以唯识学为基础建立起“五无论”；此即所谓“转俗成真”。约从1908年起，章氏进而深研《庄子·齐物论》，并融汇瑜珈和华严宗的一些观念，写成《齐物论释》，主张“以不齐为齐”，强调世界各文化及古今中外各学术思想均有其自身之标准，既不必强求一致，也无所谓高下之分，其是非对错只宜在各个甚难相互比较的标准之内做判断。这种在精神上承接晚清诸子学兴起时多元倾向的“回真向俗”，我们过去的注意是不够的。

作者特别重视学术争论过程中论战双方的相互影响。如太炎的社会思想向与严复相左，且曾撰文不点名诟骂严复“其理虽已浅薄，务为华妙之辞以欺人”。但作者经过仔细梳理分析，却能得出“太炎早年的文章中，处处有着严复的影子”这样的结论（第34页）。在处理康有为与章太炎为代表的晚清今古文家之争时，复能透过双方争斗的表面，看到太炎在攻击有为的同时，却在一定程度上使用着康氏的思维方法。而太炎自己也在与论敌的长期缠斗中，一次又一次地修改自己的立足点，其思想竟渐离古文家数，不知不觉地“被论敌制约形塑成一个特

殊的风貌”（第59页）。

本书对章太炎民族主义的研究，恐怕是既存中外论著中最具“了解之同情”也最深入者。太炎反满革命的一面，过去已为人所注意，但其种族思想的渊源，则少见清晰的剖析。王先生明确了章氏种族思想的核心是文野之分的夷夏之辨观念与进化论的结合，而后者的支援更使太炎得以将满汉之争“绝对道德化为人兽之争”。在此基础上，排满自是逻辑的发展。但本书更重要的贡献，则在于对太炎民族主义中“以国粹激励种性”这一建设性面相的细致重建及对过去很少为人注意的反帝思想的分析。特别是章氏对西方帝国主义文化本质的深刻认识及从持“黄白种争”观念到主张联合全亚洲全世界被压迫民族共同反帝的思想变化，本书均有丝丝入扣的再现。

长期以来，章太炎多被视为传统与国故的代言人　他本人也确曾提出“复古”。实际上，不仅作为经学“古文家”的太炎与以前的古文家已大相径庭，作为“传统”标帜的章太炎所维护的传统，也与许多人认定的“传统”迥然异趣。王先生仔细剖析了章太炎从早年尊孔到后来诋孔、再到晚年又尊孔的言路变化。章氏早年之尊孔，是将其尊为天下之“共主”；到晚年再尊孔，则只尊为百家中之一家、国故之一部。王先生认为，其实章太炎的本意，“复古”即是“提新”；他所要复的古，是先秦百家争鸣时的古。从这个角度言，对汉代以后已成“一统”的以儒家为主流的“传统”来说，太炎的复古也有“反传统”的意味；其复古与反传统，本有相通之处。

同时，太炎对从盗跖、王充到五朝学等历代非正统“异端”的揄扬，也就一步步动摇了正统的根基。但章氏对儒家传统最彻底的冲击，恐怕是其将“六经”历史文献化的作法。作者强调，太炎对“六经”的新诠释剥去了其神秘的外衣，“使六经的神圣性发生根本的动摇，也使由经见道、援道济世的千古大理

想崩坠"。章氏在古文经学上的高峰成就人所共赞，无疑标志着清代考据学的胜利；但具有诡论意义的是，它也同时反映了传统经学的终结。从这个意义上言，"清代的古文经学是铸造了打败它自己的武器"（第236页）。结果，太炎并不认同的新文化运动之激烈反传统以及相随的整理国故运动，不仅随处可见章氏的影响，且在一定程度上正是太炎（未必是有意的）所作所为的继续；而太炎本人及其思想共同构成的形象（image），又恰是新文化人的攻击目标之一。近代思想史的诡论性演变，的确还值得我们深入研究。

可惜此书的下限断在1919年新文化运动时期，章太炎最后二十年在思想史上的地位，自然远不能与前比，但其晚年思想变化可以给我们启发之处，同样甚多。王先生似乎已有一些后续的研究，希望能看到其系统的集结。附带地说，本书在引用西人的方法论著作方面，既毫不觉勉强，又审慎而不牵强，这与今日史学界好滥引误引西人见解的倾向适成对照。太炎文章向以难读著称，但作者引用及诠释章氏文字，信手拈来，如数家珍，足见旧学功底扎实。且其文笔亦佳，辞足达其所欲言。故本书在海外汉学界、特别是思想史学界，颇受青睐。以我个人不广的见闻，在所有关于章太炎的研究性著作中，本书为中外学者引用的次数，大概是最多的。听说大陆几家出版社正与作者联系，拟出本书的简体字版，俾更多的大陆学界同人能参考，甚望此事能快些进行。

（原刊《中国社会科学》1997年5期）

历史记忆中抹去的五四新文化研究

今年是五四学生运动八十周年，治史者不免从反思角度回看五四。一般多以为盖棺即可论定。但我们历史记忆中的五四新文化运动是怎样一回事，恐怕仍是言人人殊。可以说，五四新文化运动不仅未到盖棺论定的程度，甚至连许多基本史实都还没有搞清楚。这样说许多研究五四的学人可能会不同意，但有些我们认为是已论定的“史实”，当时的当事人或者便不这么看。

比如，身与五四新文化运动的许杰先生在1993年回忆说，在五四后期，在欢迎德赛二先生之外，又提出欢迎“莫拉尔小姐”的口号。我们知道“道德伦理革命”是新文化人的口头禅之一，无疑是当时的关键词。但“莫拉尔小姐”是否作为一个口号提出，则几乎未见研究。如果当时确曾提出，何以不用惯习的“先生”而改用“小姐”，是否意味着某种思想上的反动(非近年所谓反革命义)？尤其是否有意无意中感到了性别的重要性或女性在五四口号中的边缘化？这是今日有了“性别”这一新思想武器的学者大有用武之地的领域，可惜五六年来，在许多人慨叹五四已无题可作之时，这样的上好题目却无人问津（四川大学近有人作）。

人的记忆不一定准确，尤其许老先生是针对“在繁荣市场经济的同时，也应将莫拉尔姑娘欢迎回来”这一新的时代问题

而引出的回忆，有意无意中或许带点“后见之明”的意味　如果确是如此，则时代需要怎样“唤醒”历史记忆也非常值得研究。我特别感兴趣的是，假如许先生回忆得不错，则“莫小姐”何以在人们的记忆中被自然抹去？随着“个人”这一五四时期的绝对关键词逐渐疏离出时人思想言说的核心（1923年以后，团体倾向的“国家”、“民族”等显然彻底压倒了“个人”，这一转化的进程似尚乏可观的研究），整个“道德伦理革命”确实呈逐渐淡化的趋势．这一淡化的进程及后之研究者对此的不够重视，同样值得深思。

总体言之，虽然“五四精神”不断被提及，我们历史记忆中的五四新文化运动呈现出一种明显的断裂意味，这一运动与后之历史发展的关联，除了一些经特别选择而得到反复强调的面相，仍然模糊、五四人最为关注的一些基本问题，在后来的五四研究中似有越来越虚悬而成偶像的趋势　今人言及五四莫不提“德先生”和“赛先生”，但此后二位先生在中国的命运和历程，便少见人研究（汪晖先生有一篇《赛先生在中国的命运》，惜基本未及后五四时期）。换言之，五四人在后五四时期是否以及怎样继承或扬弃五四的基本概念？紧接五四那一代后五四人以及此后数代人怎样因应五四时代的遗产？我们迄今也还没有一个相对清晰并为一般人所大致接受的认知。

实际上，新文化运动两个最基本的口号科学与民主在五四运动后各曾有过较大的争论，即1923年的“科学与人生观”之争和北伐后的“人权论争”及九一八后的“民主与独裁”之争。从思想史的角度看，这两次争论可以说是后五四时期中国思想界对五四基本理念的整体反思，而且这一反思基本是在尊西趋新派阵营中进行（较少受西方文化影响的真正“保守”派或正脱除西方影响的章太炎等人便几乎不曾关注这些争论），尤其后者更基本反映了同一批人在时代转变后对原有基本理念的重新

检讨，但迄今似未见从此角度进行较好而持平的研究（川大也有人在做）。

除个人、科学、民主（民治）几个关键词外，新文化人倡导的读书与做官分流观念也可见根本的转变。读书人不议政不为官的主张在新文化运动初期非常普遍，但1922—1923年好人政治和好人政府观念的提出（倡导者包括胡适与李大钊）则与此完全背道而驰，应是民初政治思想界的一大转折，迄今仍未见尚可称道的研究。且好人政治毕竟还是精英取向的，到好人政治正式宣告失败之后，比之更广泛的“天下兴亡，匹夫有责”这一传统观念可见明显的复兴（这对反传统的五四人实具诡论意味）；对许多青年边缘知识分子来说，天下要担负在他们肩上恐怕是个非常直接的感觉。此时西来的“到民间去”的口号也开始有了明确而直接的意蕴，国共两党的工农运动以及“村治”派的出现等都可视作这一趋势的不同侧面。

就是“内除国贼、外抗强权”这一学生运动的口号到北伐前也已转化为“打倒列强除军阀”，从原仅指章宗祥等的“国贼”变为整体的“军阀”，可见明显的扩大化；这一扩大其实意味着质变：前者尚承认既存政权，后者则基本否认。从“外抗强权”到“打倒列强”则是更加激烈彻底的从量到质的转变。1923年的北京学生联合会“五四纪念会”很能体现这一转变，大会主席韩觉民说：“从前我们运动的口号是‘外保国权，内除国贼’。现在的政府，一天糟似一天，我们应有继续的精神作政治的运动。”北大教授陈启修接着演说，主张“我们现在运动的目的”对内是打倒军阀、裁兵、否认现政府、否认现国会、拥护人权、教育独立，对外则应该起来作国民自动的外交。他特别强调，“这种政治事业，在中国全靠学生来担任”。

另外，近年的研究表明，新文化人特别提倡的世界精神（世界主义）也在20年代中期向民族主义转化，胡适和周作人

都是显例。这样，除科学外，似乎大部分五四基本理念在后五四时期都有从量到质较大的转化甚至基本转到对立面。即使科学，也曾受到强烈的挑战。若认真作社会学的分析，恐怕“科学与人生观”论争中科学派也是胜在社会上而非观念上，且其“胜利”也仅是象征性的：八十年后强调“科教兴国”的今天，“尊重知识”（这里知识与科学的关系不言自明）仍是个虽不可及而心向往之的努力目标，最足说明问题。

为什么这么多现象或基本未引起研究者的注意，或虽注意却未将其与五四人和五四精神联系起来思考？这是否意味着研究者的眼光稍显狭窄，不仅是只见树木不见森林，根本是连前后左右的几棵树都不看？更值得培养史学研究者的大学教师们反省的是，我们在教书时是否有意无意中恰在灌输或促成这种连旁边的几棵树都不看的学风？一个最明显的例子，即受马克思主义影响的伍启元在 1934 年出版的《中国新文化运动概观》一书，几乎未见近几十年的中外研究者提及。该书是较早对新文化运动的系统研究，见解基本持平，出版初期其实颇有影响（两年后陈端志的《五四运动之史的评价》就几乎全本伍书），后来却长期受到学界忽视，实在应引起我们的反思。

伍启元显然从《共产党宣言》中得到灵感，他在那时就提出全球资本主义化的观念：“在我们的时代，蒸汽机和火轮船已把整个世界打成一片，我们再休要梦想我们可以离开世界而生存、我们可以超出帝国主义的世界而独立。”近代“客观的条件已使中国不能闭关自守”，如果“站在整个世界的立场来说，无疑地中国已是国际资本主义经济制度下的一个构成者了”。结果，中国“现代社会变革的一大特征”即“国际资本主义者依照自己的模型改造中国”。

由于“近世科学的发达和资本主义的进展把整个地球打成一片，无论愿意与否，现在中国已是世界的一部”。不仅“中国

的关联。他观察到，“戊戌政变之后，国人对于文字的问题渐加注意。当时许多人发起了一个国语运动，研究拼音字母，创作简字字谱，势力颇大”。民国成立后，国语运动因受到教育部的积极支持而更为发达，成立了“读音统一会”，议定了注音字母，并于1918年正式公布，次年又重新颁定注音字母次序。那时是“上下一致，对这个运动表示同情”，故可说是国语运动的“全盛时期”。实际上，文学革命就开始于国语运动“最兴盛的时期”。且“文学革命和国语运动有同一的目的：求文字的普遍；但文学革命运动更进一步要打倒那‘半死不活’的古文，更进一步要建设有生气的国语文学”。

的确，“文学的国语、国语的文学”是后来胡适对文学革命的总结；两者本来目的相同，新文化人偏在“上下一致”之时提出革命的口号，再次表明他们眼中传统的压力有明显的虚悬想象（imaginary）意味。而两者的区别，即在于文学革命更强调“打倒”和“建设”。从这一视角看，一般认知中胡适比陈独秀更“温和”的形象还可再作分析。虽然胡称“改良”而陈称“革命”，态度确有不同。但若回向原典看看具体的主张，则胡适提出的“八不”，全是否定；而陈提出的“三大主义”，还一一都有推倒和建设两面。所以陈虽有不允对方反驳的气概，其实际主张仍是破坏与建设并列；而胡适后来自供说，他过去的“‘八不主义’是单从消极的、破坏的一面着想的”。到他回国以后，“在各处演说文学革命，便把这‘八不主义’都改作了肯定的口气”，化为四条“一半消极一半积极”的新主张，而成为“建设的文学革命”。故胡适在口号上和具体主张上恐怕都受了陈独秀的影响，不过在态度上坚持原来的“温和”而已。

与今日一般研究不同，伍启元非常注意五四理念在后五四时期的演化，他把那十余年中国学术思想的演变也分为四个阶段：“（一）直觉主义阶段，这阶段的代表人物是张君劢等；

（二）实验主义的阶段，这个阶段的代表人物是胡适等；（三）唯物的辩证论的阶段，这个阶段的代表人物是陈独秀、郭沫若等；（四）东方文化的阶段，这个阶段的代表人物是梁漱溟等。这四个主义的彼兴此替，就代表了这十余年来中国学术思想的变迁 不过有一点我们应要注意的，就是这四种思想在这十余年来都是有势力的，这里所谓'某某主义阶段'就是说在这阶段之内，某某主义是最盛行的吧。这四种主义除了第一种是渐渐的消沉下去外，其他三种到现在还是很兴盛的。”最后两句分析将各阶段的相互渗透融合点出，颇见学术功力。

具体言之，伍启元又把五四后中国学术思想变革分为新文化运动即“西洋文化运动”和“东方文化之重新提倡”两大变革，其中第一次变革又可分为三段，即1．思想表现工具德谟克拉西化——文学革命；2．思想方法科学化（一）——实验主义；3．思想方法科学化（二）——辩证法的唯物论。由于“西洋文化的中心，不外'赛恩斯'和'德谟克拉西'两大怪物。新文化运动所要提倡的，就是这两大怪物了。'德谟克拉西'的精神，是注重人的自由发展。要人人有发展的机会，当然先要有教育上的平等”。于是新文化人“第一步就起来改革文学，使文学通俗化，使文学民众化。这就是文学革命运动”。清季中国士人说到民权民主一类，首先就联想到教育（戊戌维新前后议会和学会的关系也因此而关联），可知新文化人的观念在这一点上还与清季相近，到30年代民主与独裁之争时，知识分子已基本西化，同是讨论民主，已多与人权、选举一类相连，而很少再见到这类言论了。

重要的是德、赛两先生其实都落实在“思想”上，这正是五四人的观念。前者体现在白话与文言的论战，“其历史上的意义是文学革命的成功，'德谟克拉西'在中国思想界的抬头”；后者则体现在科学与人生观的论战，“其历史上的意义是实验主义

的抬头,'赛恩斯' 先生的绍介成功"。我们今日提到"科学",首先联想到的大概是数理化一类学科，但五四人更注意的是科学的"方法"和"精神",而且这些"精神"和"方法"其实多来自生物进化论（对多数人来说恐怕意味着严复版的"天演论"而已)。这大概才是科学与人生观之争时许多人下意识中那不言的"科学",其与"格致"一线的科学发展的关联反而相对松散。在时人眼中，胡适鼓吹的"实验主义"和陈独秀提倡的"辩证法的唯物论",同为近世最重要的"科学方法"。

有意思的是"科学"在中国这两大分支取向虽然不同，却皆是"历史的方法":"实验主义是用历史演进的见解来研究事理；辩证法唯物论是用唯物史观的见解来研究事理";而其贡献也具体落实在史学:"实验主义的引进，在中国学术思想上已开花结果（此后还要继续地开花结果的);整理古史，整理国故，就是它最明显的果实。"辩证法的唯物论在中国学术上的"贡献也是在史学方面",即以郭沫若氏《中国古代社会研究》为代表的社会史。"《古史辨》的贡献是在破坏伪古史,《中国古代社会研究》的目的在建设真古史"。换言之，科学的两大分支在中国最后分别导致古史辨、整理国故和社会史论战这样的后果。此时反思梁启超所说西洋学问中国固有者惟史学，应能对传统文化和引进外来文化的结合得一新知。关键在于，时人意识中的"科学"与我们今日所说的"科学"恐怕确有些距离。

不过,"赛先生"虽曾受到挑战，但其地位基本稳固。相比起来，在激进的世风下，另一五四人特别注重的"德先生"在民国初年的经历就远没有那么顺利。伍启元观察到:"科学虽是受过一度的反对，但现在已深深的走人中国所有的青年的脑海中。"故"科学在中国可算是成功了，但'德先生'在中国处处不及'赛先生'",其在中国的地位仍是个疑问:"现在执政者不肯欢迎真正的'德先生',一般人民正在用怀疑的目光去注视

'德先生'，有许多人正大声疾呼的反对'德先生'。"这即是北伐后《新月》派知识分子与国民党政府关于"人权"论争的语境，当时胡适正是"完全站在西方文化学者的地位来讨论人权，介绍和宣传'德谟克拉西'"。综观那次人权运动，"若果说他们是反国民党，无宁说他们是介绍西洋文明的'德先生'"。

如果从整个近代这一中长时段看，可以说新文化运动既是西潮在中国的巅峰，也是其衰落的开始。不久后全盘西化论的提出，恰是西潮略衰落而中国传统稍有复兴的表征。盖前此大家皆西向，本不必再言西化。只有到西化已成疑问之时，才需要大肆鼓吹。正如由西人来提倡保存中国国粹最足表明中国传统的衰落一样，西化而必须争，且须全盘，正反映出西化派本身在第一次世界大战后"西方"在中国人心目中已分裂这一语境下的危机感。当然，这样的危机感只是已居正统的主流对边缘上升之潜在危机的预感。反观那些提倡中国本位文化者，其思想资源仍多从西来，尚非完全的本位（更本位的如章太炎等似尚不在此"话语天地"之中，其关怀也有所不同）。

后五四时期所谓"折衷派的东方文化学者"中最著名的梁启超和梁漱溟都很能体现这一特色。伍启元已注意到梁启超虽然由新文化运动的先驱转变为"赞扬东方旧有的文化"，却"并不反对新文化"。这是个常为人忽视的重要区分，梁并不向新文化人挑战，是新文化人不允许"折衷"。实际上，梁启超（以及梁漱溟）与陈独秀一样认为西方文化最大的贡献是科学与民主，不过因为科学可能被误用，故需要创立一个新局面。他为中国人提出的解决步骤仍包括"要用那西洋人研究学问的方法去研究"本国文化，以"得他的真相"。中国文化的真相要靠西洋方法才能认识，在"方法"备受推崇的时代，此语的意味极为深长。

同样，通常认为比梁启超更"东方"的梁漱溟也认为，中

时，随口便说“我国汉学和理学的争辩，也就是唯物唯心的论战的一部分吧”。这样“与国际接轨”真体现出其想象力的无限丰富，但其欲将中国学术争论纳入世界或西洋思潮范围的愿望是非常明显的。

正如他所总结的：五四后十余年间，“中国总逃不出‘模仿’的工作。例如张君劢不过想做中国的柏格森，胡适不过想做中国的杜威，陈独秀不过想做中国的马克斯，郭沫若不过想做中国的恩格尔，甚至最近梁漱溟提倡中国文化的文章，也不过是‘模仿’罗素的理论吧”！伍本人是希望中国赶快脱离模仿而进入创造的，他大约是在恨铁不成钢的心态下才说出这样的话，虽不免失之过苛，仍多少提示了民初中国思想界一方面随西方而动，同时又以西方观念为武器相互竞争这一时代特征。

（原刊《读书》1999年5期）

前瞻与开放的尝试：《新史学》七年（1990—1996）

由一批“少壮派”台湾学术精英自办的民间纯学术刊物《新史学》创刊于1990年春，至今已出满七卷（第八卷已出两期）。几年前《中国史研究动态》已有两篇简约的介绍文章[①]，但对这样一种学术地位日益升高的重要史学刊物，大陆学界似需要进一步更全面的了解及学理上的因应。本文并非这样的全面考察，不过试从学术层面对该刊物的办刊取向、栏目形式及1—7卷已发表文章的内容等作一些初步的探讨和评介（相对偏重大陆学者的兴趣所在）[②]，希望能稍增进我们对该刊物的认知。

---

① 韦庆远：《喜读〈新史学〉》；吕端：《介绍台湾一份历史刊物〈新史学〉》，分别载《中国史研究动态》1993年2期，1994年10期。其中吕端先生所写的一篇，较多地反映了刊物发起人的心态和意图，大约是熟知内情者所为，以下引用该文凡正文中已说明则不再注出。

② 我在此文的撰写中，曾利用到台北讲学的机会，特意提出希望约见《新史学》的编辑同人，承他们同意与我进行了一次专门的座谈，详细回答了我提出的问题，使我了解到许多办刊的设想（有些未曾以明确的文字表述出来）与努力的进程，文中信息凡以“据说”带出者，均得之于此次座谈，特致谢忱！

1. 办刊取向与栏目形式

《新史学》的《发刊词》称："时代环境的转变将是刺激新史学诞生的最佳契机"，而该刊的发起正是有感于本世纪末世界秩序的变化和全球经济重心的转移，并注意到电子计算机的深入社会有可能引起人类知识"革命性的改变"；这样，"在一个眼光、观念更新的时代里，人类对于过往的历史亦将重新反省、重新认识"。21世纪的史学家将"更自主、更客观地了解历史的本质和人类生存的目的"，故该刊的自定位是"以前瞻、开放、尝试［的］态度研究中国历史的学术刊物"；即眼光要前瞻、心胸要开放，而态度则是尝试的。

与过去标榜"新史学"的中外学刊有一个明显的区别，《新史学》杂志明确其并"不要创造某一新学派"，而是"要尝试各种方法（不论已用未用），拓展各种眼界（不论已识未识）"。具体言之，对20世纪中外史学积累下来有待解决的问题，诸如怎样处理多少有所冲突的"个人与群体"、"方法与资料"及"分析与描述"这些从研究对象、研究进程到表达方式的种种面相，该刊都希望各方面的史学同道共同参与，在切磋与探索中"培养一种不断追求历史真实和意义的新风气"，以"创造二十一世纪中国的新史学"。

就台湾的史学研究语境而言，《新史学》与《食货》杂志有间接的承继关系。早年创刊于大陆的《食货》曾长期是台湾学术界主要的史学刊物（因《史语所集刊》和《近史所集刊》及各大学史学刊物基本不对外），1989年《食货》因故停刊，台湾史学界只剩《大陆杂志》一枝独秀，同人多有"刊物危机"之虑，而《新史学》出。但该刊与《食货》的取向又有所不同，《食货》最初自名为"中国社会史专攻"，后正式定位为"中国

数限制在万字以下则相去甚远。[1]

该刊“研究讨论”这一栏目的设置很值得注意，该栏文章一般在万字左右，既包括对某一特定题目研究现状和今后趋势的评述与预测（早期曾专设“学术动态”一栏，后似与此合并），也有对中西特定史学方法、取向及学派的检讨，还有对某一领域的新研究设想（如杜正胜的《什么是新社会史?》），或者某种新研究方式的提出（如许倬云的《试论网络》），甚而对整个史学的反思（如刘子健的《史学的方法、技术与危机》），有时也有对具体题目的初步探讨（如林富士的《“巫叩元弦”考释》，此类较接近大陆史学刊物不时刊载的“读史札记”，但其更注意对整体研究的启示，所见似更广远）。总之，一切读史所得已成一定规模而又非专题论文，且欲引起同人注意，思先得同道之批评商榷者，均可在此栏刊布。西方学刊也常不固定地发表此类文章，即所谓“研究札记”（research notes）。个人以为大陆学刊也可考虑增设类似栏目（起初是否为固定栏目可斟酌），让学人之间以及读者、作者、编者之间有一相互沟通的学术园地。

---

① 大陆史学刊物和可发史学文章的学术刊物对字数的限定近年有越来越少的倾向：一般不超过八千字，更有相当数量的刊物要求不超过六千字，能发万字文的已属较有“气魄”者，只有中国社科院所属刊物能刊登万字以上文章，也一般不超过一万五千字（《近代史研究》除外，《历史研究》也在改变）。这是近些年才有的现象（看50年代的刊物就并不如此），据说是因为刊物的篇幅已基本固定，而需要晋升职称的人又太多，而很能体现中国文化的人情味。但这样的办刊方针多少对学术质量有所损害。一般地说，万字文除突破性的新发现外，实难详细清楚地论证一个中等大小（即适合于“论文”）的题目，稍大的题目几乎是刚开场就收场，所论无法不空（数千字的文章就更不必言了）。然而，突破性的新发现是可遇而难求，结果实际可做并能言之有据的文章就只剩小考证了。考证非近年大陆学者所欲为，而且做惯此类小文章必然限制学者的眼界。说句不敬的话，今日大陆史学文章常有不空就细小的特点，恐怕与多数史学刊物的字数限制不无关联。中国史学要走向世界，有地位或希望有地位的史学刊物不可不在此方面放手改革。

据说该刊在创刊之初，其书评部分所占篇幅原拟仿效西方刊物，后因稿源不足，未能达到预期目标，实际约占全刊五分之一篇幅（这样的篇幅仍远远超过大陆史学刊物中书评的分量）。该刊特别希望在书评的品质上进行改革，主张务实而戒吹捧、戒空话，希望藉此推动或引导学术的发展，并“建立客观理性的学术评论风气”，然似尚未完全做到。从所刊的书评看，对所评书籍内容的介绍比较详细，比较注重学术规范，评论部分基本限于学术范围，空话不多；与大陆学术刊物的书评相比，更能指出书籍不足的一面，相对较少吹捧的成分（大陆一些主要史学刊物近一两年的书评在此方面也有明显改进）。有些评介西方史学名著新著的书评，对与西方史学界的接触尚未常规化的大陆学人，较有参考价值。

但该刊的书评质量尚不稳定，偶有诸如“我比较喜欢……”一类个人色彩较重的语句（学术书评以“客观”为宜，似乎是一约定俗成的惯例，但这是否就是一个“必须”的条件，或者也还可以商榷）。在评论——特别是评论大陆著作时——偶尔也过于“客气”。如某篇评论在说了不少研究方面的发展创造之后，又婉转指出该书其实更多是一本通俗性的作品，实不知前面所言的优点从何而自（坦率地说，个人以为“通俗作品”的评论似乎并不包括在《新史学》这类刊物的范围之中）。今后倘能在“评”的部分做到评者与原作者进行学术上的真正对话，或能更上层楼。

《新史学》有一批缴纳年费的固定常务社员（早期以中研院历史语言所和近代史所研究人员为主，后各大学教师参与渐多，

约占半数)[1]，但社员写稿约占四分之一，并不是同人刊物。该刊园地是开放的，作者面较宽，也包括大陆、欧美、日本等国家与地区。下表是一大致的统计：

表 1

种类＼地区	台湾	大陆	香港	美国	日本	其他	合计
论文	50（64%）	14（18%）	4（5%）	10（13%）			78（100%）
讨论	42.5（63%）	5.5（8%）	5（8%）	10（15%）	1（2%）	3（4%）	67（100%）
书评	73（77%）	7（7%）	4（4%）	8（9%）		3（3%）	95（100%）

从表中可见，论文方面大陆作者不算少。以第 2、5 两卷的大陆作者最多，论文各有 4 篇，分别占该卷论文总数的五分之二。而第 6、7 卷论文已基本无大陆作者（仅第 6 卷研究讨论有一位大陆作者），不知是与编辑的轮换有关，还是“专号”增多的原因（专号因要事先组织约稿，作者通常以台湾学者为主）；惟希望不是原有的“开放”宗旨受到世风影响而在无意中有所转移。据说近一两年大陆学者的投稿率较前为高，但有可能是

[1] 值得一提的是，该刊发起人和社员用自己的钱办刊，作风俭朴，有一股卷起袖子干事情的精神。在未实行电脑化以前的那几卷，包括院士、研究员（教授）在内的社员都是自己到印刷厂做校对工作。一般到台湾访问的大陆学人，每慨叹其大学教师和研究人员的物质待遇和研究条件的优越；但在一个充分商业化的社会中靠学人的私力创办没有“经济效益”的学术事业，或较非商业化社会困难较多。这些学人的俭朴清新风气，实可供正面临“商业化”冲击的大陆学人参考。

因受刊物限制写惯了万字以下短文章所致，大陆稿件以空论性的短稿为主，结果是退稿率也高（台湾刊物均统计退稿率，作为评估的标准之一）。

如果对该刊所发表文章做一大致的分类：

表 2[①]

	中国古代史	中国近现代史	中外史学通论	合计
论文	59（76%）	14（18%）	5（6%）	78（100%）
研究讨论	29（43%）	13（20%）	25（37%）	67（100%）

则可见最明显的趋势是中国古代史所占比例甚大，而中国近现代史则嫌太少。这一点在论文中表现得最清楚，古代史与近现代史的比值大于4:1。研究讨论部分因栏目的特定立意，有关史学方法和取向等的史学通论文章已接近古代史的数量，但近现代史仍与论文比例相类，仅占五分之一。本表未纳入的书评部分也呈现同样的趋势，所评书籍中古代史书籍约近70%，所占比例与论文所占比例相近；而体现西方史学新走向的著作与史学方法著作约可占到接近20%，其余不过稍多于10%。这大体上反映了两岸史学界的一个共相，即古代史的研究人员要比近现代史的多（但正日益接近中），而古代史的整体研究水准因积累厚的缘故也相对高于近现代史（这一点许多近现代史的研究者或未必同意）。

同时，该刊这一趋势的形成大约与编辑人员自身的专业及来稿也都有关联（为了能够不断创新和进步，并防止沦为特定

① 关于表2需要说明的是：1. 表中的"研究讨论"包括不经常出现的"研究动态"栏目。2. 书评部分无法纳入这种简单的分类，主要因为所评书籍涉及面太宽，包括较多的外国史学作品及通史、专门史等。

人物或学派之“专刊”，该刊大致每年由数位常务社员轮值担任执行编辑，且坚持每年全面更新编辑群，甚少重复），这再次体现了该刊以自然发展为主的随意性，却似乎不应是一个综合性史学刊物应有的现象。因为随意性有时也会产生不那么“随意”的后果：《新史学》在很大程度上已实际“沦为”特定“学术社群”，即中国古代史研究者的“专刊”。若真要贯彻该刊眼光前瞻的立意，着眼于21世纪，则近现代史研究的数量显然要远远超过五分之一才符合一个综合史学刊物的尺度。

当然，今日办任何民间学术刊物，都不大可能完全依照办刊者的初衷来进行，而必然会在一定程度上为学术界的大趋势所左右。除了纵的古代与近代不能平衡外，从各子学科的横向分布看，该刊已经刊发的文章基本是以文化关怀为主的社会史，有关政治、外交、军事史等方面的文章甚少，偶有论及也多是放在文化与社会的大框架中进行论证分析，实即广义的文化史（该刊则自命为“新社会史”）。结果，立意不特别标榜某种倾向的《新史学》很快就给人以有特定“倾向”的印象。这很可能是因为该刊的投稿者多受到二战后西方史学走向的影响，学人本身先有一定的“倾向性”，终“迫使”刊物自然而逐步地形成了特定的倾向。

有意思的是，该刊所发表的论文中，明显的文化史（其本身也缺乏一个普遍接受的界定）研究也不多，这或者因为文化概念已被广泛地融入其他专门史研究中。同样，政治史的论文甚少，其中一个重要原因即是权力意识已有力而深入地被引进各种新兴专门史（如妇女史、性别史、疾病史等）及包括社会史、思想史在内的相对传统的非政治专门史之中。故从根本上言，这些被文化和权力意识浸染了的子学科是弱化了还是强化了，也还可以思考。

今后一个可能的趋向，也许是各专门史逐渐厌倦过分的

“权力化”而将此类意识逐出其门墙，而因各专门史所提供的新权势关系足以改变人们对“政治”的观念，从而产生一股修正政治史的愿望和努力，最终导致一种政治史的“复兴”或新政治史的出现。同样，文化史也可能要等到其从各专门史中游离出来之时，才有希望获得一种具有广泛共识的新认同。

另一方面，军事史、外交史论文的几乎不存在虽然与西方前些年的大趋势相关，但反有可能更多是受内在因素的影响。不论大陆台湾，重文轻武的传统文化的潜在影响一直较强，从本世纪初以来军事史就是中国史学的一个弱项，而且可以说根本没有进入史学论域的核心。两岸研究军事史者主要都在军界本身，他们与一般史学界的交往仍待加强，甚至其在研究中使用的“话语”和一般史学界都有一定的差别。同样，外交史也是我们的传统弱项，甚至外交本身，也是随着近代西潮入侵才进入中国社会的新事物。故中国史学在外交史方面的积累本不厚。近十年来西方的军事史、外交史都因渗入强烈的文化与社会色彩而渐有复兴的趋势（军事史尤甚），将来或会逐渐影响我们的研究。但学术发展受学科积累的影响虽无形而深远，因资料、学者兴趣、专门知识等多方面的限制，两岸的军事史和外交史恐怕还会持续“冷淡”相当长的时段。

与大陆学刊基本由编辑审稿决定取舍不同，《新史学》坚持严格的（编辑以外的）专家审稿制度，约请海内外同行专家审稿，去取则根据审稿意见而定（据说该刊的退稿率在30%左右）。这是西方通行的制度，因大部分学术刊物的编者都是由学人兼任，基本不像大陆这样每一刊物都有相当数量的专职编辑人员。这一制度的好处在于评审相对更客观（因专职编辑人员虽也各有专长，但因职业需要而必须具通识，有时对一些比较专门的问题不得不凭直觉和阅历作出抉择），且作者、编辑和审稿人可藉此相互沟通，无形中还可起到培养学者的功效：该刊

鼓励青年学者投稿，审查专家提出的修改意见，可帮助作者改稿，而投稿者也就从中受到了从研究方法到论文撰写的一些实际训练。

总观该刊所发表文字，书评部分年轻作者最多，研究讨论次之，而专题论文最少。但也可明显看到一些在较早卷期中以书评开始其学术撰述之路的青年学人，到后来的卷期中已步入撰写正式研究论文的阶段。短短的七年中培养新学人的效能已初见成绩，令人欣慰。而该刊每卷编辑约四人，大致都包括不同年龄段的学人，在培养作者的同时也培养了青年研究人员的编辑能力，使编辑群本身出现年轻化的倾向，凸显了作者和编辑人员两方面人物上的“新”，与刊物的名称颇相吻合。

《新史学》的一个特色是尝试以“专号”的方式刊发同一专题的文稿，有意识地在学术领域方面开新。专号的方式近年西方学刊使用较前为多，一般选题多是比较“趋时”，且易为人所注目者。而该刊的专号则出现更频繁，差不多每卷都有一期是专号。值得一提的是，该刊的专号虽然多，在具体操作上仍比较审慎，有原则而不勉强凑数。据说也有规划设计好专号，但收到的论文不足以构成一期专号，结果取消专号名目者。如6卷4期的宗教史文章较集中，就是最初拟设一个“宗教史专号”，后来终因分量不足，又取消了专号名目。今日大陆对“学术规范”讨论得较为热烈，该刊这样的处理方式，体现了编辑人员办刊认真，能坚持学术的准则，应属非常讲究“规范”的了。

除3卷2期的“史学专号”的新旧象征相对不明显外，各专号大多属于新领域的开拓。如2卷4期的“中国妇女史专号”、3卷4期的“生活礼俗史专号”、5卷4期的“宗教与社会专号”、6卷1期的“疾病、医疗与文化专号”、7卷4期的“女/性史专号”，都是近年西方流行的热门新课题。故该刊不仅新在专号甚

多，且多数专号都有明显的“趋时”意味，可谓得儒家精神的正宗（孟子曾说孔子是“圣之时者”）。各专号中的文章未必每篇都高明，有时更有研究讨论和书评两部分超过论文部分者，这也提示着某些专号的领域在汉语作者圈内尚属新生事物。当然，细读各专号中的文章，可以肯定其中多数并非完全照搬近年（或前些年）西方流行的方法，而是较能注意将中国重史实考订的传统与西方重框架分析的新潮相结合；但其关怀则基本受西方史学影响，应无疑问。

这些开新的专号的确都是我们过去研究的薄弱方面，现在提倡应该说正当其时。不过，该刊主张拓展“不论已识未识”的各种眼界这一宗旨，在专号的设置方面似乎未能充分贯彻。我不知道中国传统史学和二十年以前的西方史学所关注的问题是否有足以构成某一专号的资格；但我可以肯定，许多以前所关注的面相和问题至今研究得仍很不够（虽然有时不免给人以功德圆满的假象）。也许仅仅为了贯彻“开放”的办刊宗旨，《新史学》的编辑同人是否也可考虑编出哪怕一期不那么“趋时”的专号呢？

有一点是可以肯定的（也是我所希望的）：在对各新兴领域的研究达到一定程度后，学者对一些因暂时被“遗忘”而滑向边缘的既存领域会产生新的认识，从而可能导致一些过去积累丰厚的研究领域的“复兴”。学术研究在特定时段里通常都有所偏重，惟在长时段里总以相对均衡的多元发展为最理想。同时，一个学科或研究领域的发展受学术积累的影响也许是无形的，但却是深远的；在厚积基础上的出新，恐怕反更容易做到桐城文派所说的“变而后大”，或者也接近西人所说的“文艺复兴”的本意。不知这是否也算是一种开放而前瞻的思路，但很希望看到这样层次上的专号。

《新史学》不仅以专号的形式探索新领域，其大量的文章本

身也更具体地体现了研究课题的新颖。许多文章在方法和诠释层面也都能凸显新意。对多数大陆读者来说，更引人注意的恐怕还是下面将要论及的文章内容方面，这些能体现其“新”的面相。

2. 新领域、新视角与新诠释

《新史学》的文章究竟“新”在何处？大体言之，直接的新出史料并不多，但因新领域和新课题而导致的新眼光，却挖掘出相当数量过去视而不见的新材料。而对既存史料的新诠释则尤为明显。全面的评述非本文所能为，在所有七卷的论文、研究讨论和书评中，有三类文章似更为醒目，即关于史学新取向与新方法、新社会史（特别是妇女/性别史和疾病/医疗史）以及在思想史方面表现得最明显的新视角和新诠释（这尤其对大陆有针对性，因为传统概念的思想史在西方无疑已式微，在台湾也明显衰落，而在大陆则不过是近十余年才“兴盛”起来，且是近年史学研究的明显强项），以下即选择这三方面作些具体的探讨。

或者是因为前述台湾史学界对“新史学”这一名号的敏感，该刊从创办之初就对史学的新与旧有特殊的关怀，在第1卷中即分别以书评和研究讨论的形式两次对那时刚出版两三年的辛楣尔法（Gertude Himmelfarb）之《新史学与旧史学》[1]作出因应。两年后杜正胜先生写出旨在开新的《什么是新社会史》（3卷4期）一文，仍然一开始就不得不以讨论“新”与“旧”并非对立来为“新史学”正名，其部分考虑或即试图平息“一些人”

[1] Gertude Himmelfarb, *The New History and the Old*, Harvard University Press, 1987. 书评见1卷1期，评者柳立言，讨论见1卷2期，作者周梁楷。

的不满之气。这是一个颇有诡论意味的现象：尽管近代以来趋新的大趋势对我们学术发展影响甚巨，一旦真要进行具体的开新时，学术界本身仍呈现出相当大的阻力。

关于史学新取向与新方法的探讨，《新史学》大致走了一条从评介西方史学新趋向到自己"立言"之路，但从分量言则显然仍是以评介为主。该刊差不多每一期都有关于西方史学名著和新著（包括西方的中国研究著作）的书评，其中赖建诚先生对法国年鉴学派大师布劳岱（Fernand Braudel）的多本著作作了颇具个人特色的系列评介。惟布劳岱的著作近年已有数种译本在大陆出版，读者可以参照而得出自己的观感。特别值得大陆读者注意的则是对英国史家柏克（Peter Burke）90年代初三本论史著作的评介。[①]

剑桥大学的柏克治欧洲史颇有成就，也一向注意史学发展趋向。作为一个自身治史有成的学者，其对史学发展趋向与研究方法的概括性观察似乎比一般专门的史学评论者或史学史研究者更为深切。其《法国的史学革命》一书是他长期研究年鉴学派的总结，对该学派的渊源流变可以说既有了解之同情，又有客观的审视（他本人治学颇类年鉴学派，但终是一个圈外的英国人）；与同类书相比，其品味和深入程度都更上层楼。

柏克于1980年曾出版一本《社会学与历史》（*Sociology and History*, London, 1980），到90年代初又增订改写成为《历史与社会理论》，从近代到最近西方社会理论的发展演变及其与史学的相互关联入手，探讨理论、模式、方法等对史学研究的影响，

① Peter Burke, *The French Historical Revolution*, Stanford University Press, 1990; *New Perspectives on Historical Writing*, Pennsylvania State University Press, 1992; and *History and Social Theory*, Cornell University Press, 1992，书评见3卷2期和5卷4期，评者依次为王汎森、林富士和蒲慕州。

并具体论及比较研究、模式的采用、计量方法及微观研究这四种研究取径，复以欧洲史研究的实际例证讨论在史学研究中运用功能、结构、文化等社会理论的基本概念之得失。

上述二书为柏克独著，他同时又主编有《历史写作的新眼光》一书，是由十位欧美史学界的高手各自就其擅长的领域对"新史学"的含义、新的程度、持久性及其与既存史学的关系等问题进行总结并作出展望，成为了解西方史学最新动态的佳构。书中论及的各史学领域本身就极有新意，有些新领域如阅读史、意象史、躯体史（histories of reading, image, and body）等，在西方已如日中天，而在中国大陆几乎未见人触及，颇足以引起我们的思考。

其中之一的"微观史"（micro history），目前在西方（特别是美国）影响仍在上升，而大陆学界的注意显然极为不足。该刊对目前这一领域的代表人物、意大利史家金丝帛（Carlo Ginzberg，评者译京士堡）自论其史学取向和方法的新著也作了评介。[①] 评者王汎森先生将金丝帛的微观史学方法总结为"浓密阅读"（thick reading），意谓对有限的文献作极为集中、精微的阅读以进入昔人的世界。这一取径与年鉴学派第三四代学者有一致之处，即更重视"人"本身（特别是过去重视得不够的下层小人物），有意无意间都有矫正年鉴学派过去重不变的大结构而轻视"人"的倾向。

《新史学》的一个长处是与国际史学研究真正"接轨"，该刊不仅注意评介西方史学，且差不多每一卷都有一篇外国学者撰写讨论欧美及日本史学研究（主要是其中国研究）的文章：第1卷沟口雄三、第2卷孔复礼（Philip A. Kuhn）和罗溥洛（Paul

---

① Carlo Ginzberg, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Johns Hopkins University Press, 1989. 书评见6卷3期，评者王汎森。

Ropp)、第3卷夏伯嘉（华裔，治欧洲史）、第5卷沙培德（Peter Zarrow）、第6卷包彼得（Peter K. Bol）。这些外国学者论外国研究的文章，比中国学者的评述可能更容易“会意”，自有其长处。其中沟口雄三的《日本人为何研究中国?》是对明治维新以来日本中国研究的整体反思，的确可以称得上言简意赅。

3卷4期杜正胜先生的《什么是新社会史》一文，或者可以代表《新史学》从评介西方史学新趋向到自己“立言”的转折。杜氏坦承其所言受到年鉴学派的影响，但强调“这是中国的新史学……是我个人多年来治史的反省与感想”。有意思的是，同在1986年，在台北的杜氏与在北京的宋德金先生不约而同地产生了“过去的史学研究重骨骼而少血肉”的相似反省，而海峡两岸似乎也都朝着社会史的方向寻求解决。几年后，思考日趋成熟的杜先生乃正式提出“新社会史”这一方向，既要“吸取以前历史研究的成果”，复以人群及其所表现出来的文化为“最主要的研究对象”，从物质、社会和精神三方面“增益人民生活、礼俗、信仰和心态的部分”，以作整体的探讨。具体言之就是“利用过去的类书、笔记小说、古礼经说、札记，汇归于人民礼俗，以建立不同时代人民的生活、礼俗、信仰与心态”。

杜先生对“新社会史”的“范畴与对象”及“整体与系联的研究法”等作了详细的界定和论证，最后提出：“坐而言不如起而行，以新著作说明新作风。”其实该刊先已有这方面论著，此后的几卷《新史学》，更出现了相当数量的“新著作”。其中尤其以妇女/性别史、宗教史和疾病/医疗史为集中。以妇女/性别史为题的专号就有两种，宗教史则不仅有一期“宗教与社会专号”，还有6卷4期拟设而流产的“宗教史专号”，而疾病/医疗史虽仅有一期专号，在其他卷期中也有四篇论文可包括在这

一领域中。[1]

从妇女/性别史的正式论文看，前六卷中有四篇妇女史论文，均与古代的婚姻相关。[2] 虽然各文的立意已与传统妇女史颇有区别，不仅论列史实，而表现出明显的社会史方面的关怀，但选题的一致仍提示着新旧之间的脉承。但7卷4期的"女/性史专号"就呈现出选题取向上一种根本的转折：该期所收四篇论文，竟无一涉及婚姻，而分别为：李建民，《"妇人媚道"考——传统家庭的冲突与化解方术》、刘增贵，《汉代妇女的名字》、林富士，《六朝时期民间社会所祀"女性人鬼"初探》、游鉴明，《近代中国女子体育观初探》。这些题目中虽然仍有"考"或"初探"一类过去史学论著常见的用语，但各文所关注的主题则基本焕然一新，与"旧"史学几乎一刀两断，已走在大不相同的路径之上。

妇女/性别史这一滴水珠的今昔差异，实折射出《新史学》创办七年间台湾史学变迁之一斑。可以想见，因这一题材和眼光的转移，大量过去不被注视的史料已经呼之欲出。这些新的研究方向可能还有很长的路要走，然确实体现了该刊"开放、前瞻与尝试"的宗旨。还有一点值得一说：这些论文的选题可见明显的西方影响，但与现今一些在女性主义影响下的妇女/性别研究倾向性太强不同（且不说西方，陈东原几十年前的《中国妇女生活史》就颇有偏见），这几篇文章大体均能守住"有几

① 杜正胜：《形体、精气与魂魄——中国传统对"人"认识的形成》，2卷3期；吴以义：《溪河溯源：医学知识在刘完素、朱震亨门人之间的传递》，3卷4期；萧璠：《关于历史上的一种人体寄生虫病——曼氏裂头蚴病》，6卷2期；范燕秋：《医学与殖民扩张——以日治时期台湾疟疾研究为例》，7卷3期。

② 刘增贵：《魏晋南北朝时代的妾》，柳立言：《浅谈宋代妇女的守节与再嫁》，均2卷4期；王章伟：《宋代士族婚姻研究——以河南吕氏家族为例》，4卷3期；陶晋生：《北宋妇女的再嫁与改嫁》，6卷3期。

分证据说几分话"的史学戒律，这在今日也是不那么容易的了。

当然，我们的女/性史研究与西方相比，还处在起步的阶段。该刊的两期专号都注意介绍了西方在这方面的研究动态与著作。其中祝平一先生介绍的一本性史新著甚有启发性。[1] 作者雷奎尔（Thomas Laqeur）指出：以生理上的性（sexes）来截然划分男女两性的性别（genders），并以此为基础从文化上和社会分工上来认识、解释及处置男女的异同，在西方也不过是近二百年来才开始，而其完全确立则不过是本世纪初的事，尚不足百年。

从希腊时代开始直到 19 世纪，西方人长期认为男女在生理意义的性方面没有根本的不同，即雷奎尔所谓的"一性模式"（*one-sex model*）；文艺复兴时期兴起的解剖学不仅未修正这一看法，而是强化了既存观念。直到 19 世纪，随着解剖病理学的发展，女性生殖器官才逐渐获得今日视为常识的独立认同，而男女天生便是两性的"两性模式"（two-sex model）才慢慢得以确立。这里的一个重要提示在于，科学并不一定（马上）改变人们对事物的理解。文艺复兴时代与 19 世纪的解剖学者看见的是同样的（不必是同一的）女性生殖器官，但前者却以先入之见来解释其所观察到的事物，而既存的"不科学的"观念复因实际的"科学证据"而得到加强。

祝先生注意到，明末耶稣会士和晚清许多新教传教士带到中国来的"近代"生理学观念，正包括这"一性模式"。近年许多学者爱讨论中国"早期现代化"的"外发"特点，其下意识中显然是把"西方"作为一个已经"早期现代化"的定量来看待。实则近代西方本身也是一个处在不断"现代化"的进程中的变量。特别是与中国人接触的西方人（以传教士为主，商人

① Thomas Laqeur, *Making Sex*, Harvard University Press, 1990，书评在 7 卷 4 期。

为辅），大部分是西方人中并不怎么“现代化”的那一部分；他们中有的是在到中国后才开始“现代化”，有的更是从中国文化里汲取更“现代化”的成分。[1] 这些人带来的观念，有些或反不如中国常规观念那么“现代化”。在华的西人普遍（当然程度很不相同）持有的西方中世纪的“尚武”观念即是一例，“一性模式”亦然。这样看来，我们研究近代外在影响与中国“现代化”的关系时，恐怕不得不同时注意考察近代西方进行中的现代化这一变量。

雷奎尔的研究也提示了一些值得具体考察的问题，比如，在华教会学校（特别是医学院校）的教学中，是否也存在“一性模式”向“两性模式”转化这样一个过程呢？如果存在的话，前者是何时及怎样为后者所取代呢？如果不存在，为什么？对这类问题的系列考察恐怕不仅能增进我们对近代中国的认识，而且可以增进对近代西方的理解，正是有识者大有可为之处。

同时，对人体器官或对“人”本身的认识过程，又是作为“新社会史”重要分支的疾病/医疗史的研究对象。1992年，以中研院历史语言研究所为核心的一批年轻学者和学生，在台北组成“疾病、医疗与文化”研讨小组，该组的成果有不少都刊发在《新史学》之上。据杜正胜先生的总结，这一“作为社会史的医疗史”取向，迄今为止主要关注的问题大致有五类：对人的肉体的认识及其文化意义；通过医家与巫、道、儒的关系考察其族群和学术归类；与性、性别、孕育及养生等相关的家族中男女、夫妇和老幼的关系；医疗与中外文化交流；疾病医疗所反映的大众心态。[2]

---

① 关于传教士怎样“现代化”，参见罗志田：《传教士与近代中西文化竞争》，《历史研究》1996年6期。

② 参阅杜正胜：《作为社会史的医疗史》，文载6卷1期。

这种新的疾病/医疗史最终以社会和文化为依归，但强调“有机而全面”的研究方法，注意与其他子学科的交叉与互动。如杜先生自己的《形体、精气与魂魄——中国传统对“人”认识的形成》（2卷3期）一文，主要利用甲骨卜辞占问疾病所记的病名与先秦经典出现的人体器官，归纳出中国人对人的形体的认识有一由表及里的规则，并得出五脏系统在战国中期已完全形成的结论。的确，以“气”为核心的一些当时描述人的重要概念，其影响远超出生命科学的范围，在文学、艺术、哲学中都是今日所谓“关键词”，故气论实是探索中国文化特质的一条基本线索。

可以看出，这样一篇关于认识论的文章，完全也可列入思想史的范畴。同样的倾向也表现在宗教史的研究之中：“宗教与社会专号”中大陆学者葛兆光先生的《荷泽宗考》一文，其实是他的《中国禅思想史——从六世纪到九世纪》（北京大学出版社1995年版）一书的一部分，说是思想史全无问题。同样，7卷3期康乐先生的《沙门不敬王者论——“不为不恭敬人说法戒”及相关诸问题》一文，从源自印度的“僧尼不应礼白衣”的传统入手，细致探讨“不为不恭敬人说法”这一佛家戒律怎样在传入中国后，因“不依国主，则法事难立”而变形，逐渐对王、大臣甚至地主（非近年阶级划分义）作出让步，揭示了“佛教中国化”过程中国家力量对宗教的渗透，完全可以视其为一篇思想史论文。

像这样一文可归入不同的多个子学科者在《新史学》中实不少见，有的文章跨越数种专门史，更有跨出史学范围者，正体现了史学研究跨越子学科这一新走向。不过，思想史作为一个子学科在今日西方正处没落，类似这样的研究，在国外找工作时，说治思想史即少有门路，倘改说治宗教史则机会即会多很多，所以许多人宁愿选择“宗教史”这一认同；但在大陆

由于宗教史仍属比较“偏”的专门史，很可能找工作时说治思想史还出路更广。有意思的是，大陆近年的思想史研究者多出自中文系，台湾也有类似现象。如在新竹的清华大学，思想史的研究者似乎主要集中在中文系（应该说明，该校历史研究所也有一个由陈启云教授主持的思想文化史研究室）。笔者某次承该校文学院邀请做有关胡适思想的演讲，便有同人理直气壮地问我：“你是做思想史的，怎么会在历史系？”这一有点喧宾夺主意味的疑问，最能反映今日学术研究的跨学科趋势，但也暗示了史学今后可能出现的认同危机。

的确，史学的专科化与跨学科的史学，可以说是20世纪中外史学的两大特征，在世纪末时仍在日益增强之中。在此吸收与分化的长程中，史学几乎无所不在，而似乎也快失掉其本身的学族认同了。21世纪的人也许会问：是否存在不涉及其他学科也不分为子学科的“总体史学”？如果存在，何在？若不存在，则什么是史学？是否有可能发展出一种几乎无所不在而又什么都不是的治史倾向并形成一种认同模糊而包容广泛的“一般史学”？这些问题或者只有历史本身能够回答，但也值得我们这些身处世纪替换之际的学人思索。

在《新史学》的思想史论文中，跨越子学科只是其新走向的一个重要表征，其余的特征还包括注重中下层人物和非正统非主流群体的思想观念，从直接思想著述之外的层面考察思想演变，以及通过仔细阅读原典而得出新的诠释等。历史上的人与事本来就有“横看成岭侧成峰”的特点，视角的转换在许多方面可使人耳目一新，不仅可以观察到一些以前所未注意的历史层面，恐怕更重要的是很可能导致研究者对许多早已重视的层面产生新的理解，从而丰富人们对历史的“立体”性认知。另外，在今日急功近利的大趋势席卷之下，读书不仔细是史学界近年特别突出的一个弊端。仔细阅读原典常会发现，有些过

去认为已经“解决”的问题，其实可能不过是沙筑的城堡，貌似辉煌而根基并不稳固。这些当然都不止涉及思想史，但在该刊的思想史文章中表现得更明显。

5卷2期黄进兴先生的《学术与信仰：论孔庙从祀制与儒家道统意识》是一篇近六万字的长文，通过解读孔庙从祀制的形成与演变，考察分析了一千多年间中国政统与道统（或政治与思想学术两大势力）的交接与相互作用。从祀于孔庙是儒生的最高荣誉，是历代许多大儒及其传人的终极奋斗目标之一。儒生一方总希望通过道统意识来左右孔庙的从祀，但从祀与否虽然要经过廷议，最后的裁决权仍在历代皇帝手里，且皇室有时也有意识地利用从祀者的进退来引导和约束士人，故最足反映士权与皇权的微妙互动关系。由于孔庙从祀群体实即官方认可的儒学传承系谱，其发展演化的进程不啻一部官修儒学史。而历代选择从祀人物的标准也不时在改变：时而重“传经之儒”（即对儒学能传承即是贡献），时而又重“传道之儒”（即儒者自己要对“道”有所贡献，主要指学理上但也曾包括修身上的贡献）。选择标准的转移正反映出不同时代儒家思想的变迁。另外，因某些儒者正统地位的确立而影响到学校教育所用的书籍及科考的内容，孔庙从祀制与科举制也始终关联，直接影响到士人的社会变动。

这一制度的确如黄先生所说，“包含了丰富多变的学术讯息”。古代学术史、思想史甚而政治史上的一些既存诠释，可因此而得到印证，而一些因思想观念的歧异久争不决的问题，也可藉此得到新的认识。通过考察某一特定制度的长程演化来治思想史及学术史，在大陆似尚不多见，黄先生此文应能给我们以多方面的启发（按此文是黄氏关于孔庙研究的系列论文之一，其余各篇同样分量甚重，均收入其《优人圣域：权力、信仰与正当性》一书中，有兴趣的读者可参看）。

6卷4期王汎森先生的《明代后期的造伪与思想争论——丰坊与〈大学〉石经》一文，仅一万三千字，注意的是明代后期思想界一个一向被看作“妄人”的小人物丰坊，但却通过他狂妄变幻的作为及其所伪作的石经《大学》引起的广泛关注和长期争议，揭示了当时人在好古的世风影响下以为作伪而能似古乱真也甚高明的心态；在一个保守的时代，具有创新性的见解乃不得不藉造伪的方式来表述，且必须做到出新而又不突兀。但这一伪作的石经《大学》之所以能迅速广泛流传并引起一些一流大儒的关注，实因为它触及并回应了当时理学界争论不休而又几乎没有历史材料可作最后论断的核心问题——朱学与王学关于《大学》文本之争。丰氏主要反朱，也兼反王，但许多王学传人则明确标榜此石经《大学》，不惜联结次要敌人来打击主要敌人。王先生通过对因此而起的思想争论和不同学人对此石经《大学》的发挥之分析，提出晚明的道学中有一股在程朱/陆王阵营之外（即对双方都反对）的力量，同时也存在一种反对王学禅学化并试图修正王学的思想动向。

依笔者外行的浅见，本文不仅凸显了一些长期不为人所重视的晚明心态和思想，且在这两方面对明清两代思想学术的衔接都有所启示。从根本上言，作伪与辨伪其实都在大致相近的时代环境之中，蒙文通先生曾指出清代考据学的兴起与晚明的复古思想倾向有关[①]，王先生藉此伪作石经《大学》的考察揭示出的时人心态，从另一角度以实证提示了两者间的联系。同时，对晚明程朱/陆王阵营之外的第三股力量及修正王学的思想动向的进一步研究，必然会从思想演变的内在理路增进我们对清代学术与思想的了解。一篇小文而能有如许新见，此文颇足供身

① 蒙文通：《中国历代农产量的扩大和赋税制度及学术思想的演变》，《四川大学学报》，1957年2期。

处“万字文”限制之下的大陆学者参考。

在基本仍以精英人物的著述为主要依据的思想史研究中，5卷1期陈弱水先生的《柳宗元与中唐儒家复兴》一文通过仔细阅读原典而提出了一些有力的新诠释。针对过去对中唐儒家的研究偏重韩愈及其学生李翱的现象，陈氏选取声望和代表性均足与韩愈比肩，而其著述存留较多故文献足征的柳宗元为主要考察对象，以儒、佛、道三家的关系为突破口，藉对中唐儒学中非韩、李的一些面相的说明，对宋学形成的原始因缘提出新的解释。他的结论是：完全排斥佛、老的韩、李的观念在中唐只为少数人所了解和接受，反是柳宗元那种强调儒家对现实政治社会的关怀，而将内心世界基本留给佛、道二家的观念有更广泛的代表性。故中唐儒家复兴虽有一些创造新儒学的尝试，却主要是旧儒家的复振。新旧儒学并存的现象曾长期延续，到北宋神宗时新的力量越来越大，再到南宋末则形成一个内外兼理的儒家新体系。

《新史学》所刊文章的新视角当然并不限于思想史，6卷3期刘铮云先生的《金钱会与白布会——清代地方政治运作的一个侧面》一文，就将眼光下移到咸丰年间浙江南部历时不长的民间小会党金钱会（及其对立的以“白布会”著称的团练）之上。金钱会的史料为大陆学者所发掘整理，但大陆学者从50年代到80年代的研究中均注意其“农民起义”及与同时期的太平天国运动的关联方面。刘先生的视角则全然不同，他考察的是会党在地方政治上实际和可能扮演的角色，尤其注重会党与地方士绅、地方士绅与官府、以及士绅与士绅之间的互动关系。过去在地方政治运作的研究中所侧重的不是官与绅的对立就是两者的合作，然该文发现，清代尤其是清中叶以后的地方政治运作中，更常见的是官府、绅士与“盗匪”的相互作用；会党不仅是代表下层人民利益的组织，它有时也反映部分士绅的利

益，或至少常被在士绅权力争夺中处于弱势的一方所借重，并以士绅所办的团练这一形式来包容之。刘氏特别针对西方学者极为关注且向有争议的地方"绅权"问题，论证了士绅在地方事务上的自主性和活动余地均甚有限，实际上取决于地方行政官员的态度。故本文既开启了研究清代地方政治的一个新方向，且对我们一些摭拾西方皮毛而泛论近代中国"民间社会（civil society)"的学人，不啻敲响一记警钟。

邢义田先生的《从战国至西汉的族居、族葬、世业论中国古代宗族社会的延续》（6卷2期）一文，利用大量考古和文献资料说明：虽然从春秋中晚期到秦汉王朝的统一，中国无论在社会、经济、政治、思想等方面都曾发生剧变，但即使在变局之中，也有不少相对不变或变化不显著的地方；在古代社会最基础的宗族或家族的居住形式和生活手段上，呈现出十分强烈的延续性，人们长期维持聚族而居、族墓相连、生业相承的生活，虽迭经变乱而变更不大。究竟是变的一面还是不变的一面更能体现中国文化及历史发展的特色，这是个重大的史学问题。也许因为近代入侵的西人常常讥刺中国历史几千年恒久不变，也许因为近代以还中国人都喜变求变，我们的史学研究一向是多见变的一面，而忽视了历史的延续性。邢先生的研究表明，历史上不变的一面决不可小视。特别对大陆学者曾经极为重视久讼不休的历史分期问题而言，有时多考察不变的各层面，可能会对历史分期产生相当不同的见解。

而5卷4期王健文先生的《历史解释的现实意义——以汉代人对秦政权兴亡的诠释与理解为例》则从历史的过去、现在与未来之间存在什么样的联系这一角度，考察了在实际政治层面基本继承秦制的汉代人，却在历史诠释的层面长期以秦经验为负面象征来论证汉政权的正当性，直到昭帝时记录在《盐铁论》中的那场政策大辩论，才由"御史大夫"一方对秦政作了相当

程度的肯定这一进程。该文的立意与不少观点均甚佳，可惜论述稍散而行文枝蔓，读者有时不得不稍作披沙的功夫，以拣出闪光的金子。

可以看出，前瞻与开放的确是《新史学》的鲜明特色。对一个七年中发表78篇长论，67篇研究讨论及95篇书评的重要史学刊物来说，本文的简略探讨的确只能说是九牛一毛的一孔之见。据说该刊在大陆的赠阅单位约有四十个之多（包括各主要的综合大学历史系），我们的历史学人不妨到图书馆去看看，也希望多向该刊投送有分量的文稿，在实践的层面真正增强两岸学术的对话与交流。如前所述，对大陆读者来说，与国际史学研究"接轨"可以说是《新史学》的一个长处。上述文章的一个共同之处，即所关怀的问题和切入点与西方史学研究有相通之处，故可与国际（实际基本为西方）学术研究进行某种"对话"。同时，《新史学》的摘要为多家西方权威索引所收，暂不能以西文写作的大陆作者，或可藉该刊而让自己的研究成果"走向世界"。而对西方史学现状有兴趣而所处单位的新出西文书刊又收藏不多的大陆读者，也可通过该刊了解一些西方史学的发展。

1997年8月于四川大学桃林村

（原刊《学人》第14辑）

[General Information]
书名=二十世纪的中国思想与学术掠影
作者=
页数=410
SS号=11027981
出版日期=